

Martin, Ernest

La science du christianisme
et l'Institution de Calvin.

LA SCIENCE DU CHRISTIANISME ET L'INSTITUTION DE CALVIN

RECHERCHES

SUR LA

MÉTHODE DE LA SCIENCE THÉOLOGIQUE

PAR

ERNEST MARTIN

Le christianisme est un fait de conscience aussi bien qu'un fait de révélation

VINET

GENÈVE
IMPRIMERIE RAMBOZ ET SCHUCHARDT
1875

LA

SCIENCE DU CHRISTIANISME

ET

L'INSTITUTION DE CALVIN

RECHERCHES

SUR LA

MÉTHODE DE LA SCIENCE THÉOLOGIQUE

PAR

ERNEST MARTIN

> Le christianisme est un fait de conscience aussi bien qu'un fait de révélation.
>
> VINET.

THÈSE PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE L'UNIVERSITÉ DE GENÈVE
POUR OBTENIR LE GRADE DE LICENCIÉ EN THÉOLOGIE

soutenue à l'Université
le 26 novembre 1875,
contre MM. Bouvier prof., Soret et Balavoine.

GENÈVE
IMPRIMERIE RAMBOZ ET SCHUCHARDT
septembre 1875



INTRODUCTION

En jetant les yeux sur ce travail, peut-être aura-t-on quelque peine à en saisir l'ordonnance, et se demandera-t-on quel en est le résultat. On signalera sans doute un défaut grave, la dualité du sujet. On nous dira : Avez-vous pour but d'étudier Calvin ? Dans ce cas, pourquoi tant de développements plus généraux sur le christianisme ? Ou bien, avez-vous surtout en vue la science du christianisme ? Alors pourquoi ces deux chapitres sur la théologie de Calvin ? Ils sont considérables relativement à votre travail, et bien insuffisants comparés à l'importance de l'Institution chrétienne.

Nous acceptons d'avance ce reproche et nous nous le sommes adressé ; nous pouvons cependant donner quelques explications qui en diminueront la valeur. Il y a une unité dans notre thèse ; si elle est dans l'intention plus que dans le résultat, elle est toutefois évidente pour nous : c'est la recherche d'une méthode irréprochable et claire pour connaître et exposer le christianisme. Voilà notre but, voilà notre préoccupation. Reprenant les deux questions posées

plus haut, nous répondons négativement à la première et affirmativement à la seconde. C'est la science du christianisme qui est le premier objet de nos réflexions.

Si on a une connaissance même superficielle des travaux de la théologie moderne, on est frappé d'emblée d'un caractère commun à ceux de toutes les écoles. Ce caractère est l'incertitude du point de départ, l'indétermination de la base. Tout le monde tâtonne et marche au hasard en battant les buissons. Au risque de faire crier au paradoxe, nous croyons pouvoir affirmer que la théologie n'est pas encore devenue une science constituée ; elle n'a pas une méthode empruntée à la nature même de son objet [1] ; cet objet est à peine déterminé. Chacun cherche à grouper des connaissances qui ont une certaine affinité entre elles, à coordonner des faits ou des idées, mais tout cela ne constitue pas une science proprement dite, sûre d'elle-même et consciente de son principe.

Ce déficit tient sans doute à plusieurs causes, mais on peut assigner une influence considérable à la confusion, persistante dans le monde religieux, entre la théologie comme *science* et la théologie comme *art*. On remarque avec beaucoup de raison que les intérêts pratiques sont plus pressants que les intérêts scientifiques, et on se dit : Mieux vaut être chrétien et faire des chrétiens que produire des savants. Cet aphorisme est vrai, mais il n'en faut pas abuser, et il faut surtout savoir si, dans l'intérêt des progrès pratiques du christianisme, il n'est pas indispensable d'avoir des savants. Trop souvent on sacrifie la recherche du vrai à des préoccupations encore plus terre à

[1] « De tout temps on s'est attaché plutôt à concilier l'Évangile avec des opinions préconçues qu'à l'expliquer par lui-même. » — Ch. Secrétan, La Raison et le Christianisme, p. 198.

terre que pratiques. L'art a toujours eu besoin de la science, il n'en peut être autrement dans le domaine religieux que dans les autres.

L'art dont il s'agit ici est l'art de propager l'œuvre du Christ sur la terre ; on peut l'appeler l'art de l'éducation chrétienne. Il est impossible de l'exercer sans avoir des principes, des méthodes ; et dès qu'on s'est occupé d'évangélisation, on a improvisé des règles nécessaires qui sont devenues des institutions. Tout ce qui est institution acquiert une autorité qu'il est bien difficile d'ébranler au profit de quelques améliorations. C'est ici que la pratique nuit à la science, car l'esprit ne peut manquer de remarquer des imperfections dans les principes établis et les idées reçues ; mais quand il réclame au nom de la vérité méconnue, on lui répond qu'il compromet les succès de l'œuvre par ses scrupules réformateurs. Des conflits semblables se produisent dans l'éducation purement intellectuelle, dans l'art de guérir, dans la législation, dans l'industrie, et nous sommes bien loin de prétendre que la science ait toujours raison contre les hommes pratiques. Les savants ont souvent tort dans la pratique, alors même qu'ils sont dans le vrai en théorie, mais il faut bien reconnaître que la science a le droit de demander des réformes et que les hommes pratiques ont le devoir d'écouter les savants, pour appliquer leurs découvertes d'une manière qui les rende utiles.

La vérité est que l'art et la science sont distincts, mais qu'il doit y avoir alliance entre eux pour les progrès de la vie humaine. Puisqu'ils sont distincts, ils doivent cheminer dans deux sentiers différents de peur de se nuire ; puisqu'ils sont solidaires ils doivent se connaître et s'entr'aider.

L'intérêt servi par l'art de l'éducation chrétienne étant

de premier ordre, il a exercé une influence considérable sur la science du christianisme; il l'a tenue en tutelle, lui a inspiré des timidités regrettables, et lui a donné un caractère de fixité qui n'est pas conciliable avec l'idée même de science. L'art n'aime pas beaucoup les longues recherches; ce qu'il lui faut, ce sont des principes fermes, des résultats acquis; on a vu ainsi la science du christianisme paralysée par des résultats qui lui étaient imposés, ce qui la condamnait à être hérétique ou soumise. La science doit être parfaitement libre, ne relevant que de sa méthode et de son objet.

Comment cette liberté qui est de droit deviendra-t-elle un fait? Là est la question. Il ne suffit pas de reconnaître que la théologie doit devenir scientifique et qu'elle est gênée dans son essor par certains liens qui l'enchaînent à la foi, il faut encore savoir comment on peut établir entre la foi et la science un rapport normal sans compromettre les intérêts de l'une ni de l'autre. Nous pensons qu'il faut pour cela avoir devant les yeux une idée nette de la foi et de la science et ne pas s'en laisser détourner.

Ainsi qu'on le verra plus loin, nous définissons la foi, la certitude de la régénération personnelle, et nous voyons dans cette certitude le point de départ de la science. Si on considère les choses de cette façon, on reconnaît que c'est la foi qui prête sa force à la science et non l'inverse; la foi est un phénomène primordial qui subsiste par sa propre force, *mole sua stat;* bien loin d'avoir besoin d'aucune autorité pour tenir ferme, c'est elle qui est la source unique de toute certitude. La foi au Dieu sauveur se forme par le concours de plusieurs facteurs; mais quand elle est formée elle n'a plus besoin pour subsister d'une certaine conception de son origine, pas plus que pour nous fier au témoi-

gnage de nos yeux, nous n'avons besoin de connaître la structure de l'œil et le jeu de la lumière sur la rétine.

La foi peut n'être pas ferme ; dans ce cas elle a besoin de se rassurer, elle cherche son appui dans quelque chose de visible, qui est le plus souvent un moyen de croire : la Bible ou l'Église, par exemple ; mais alors on ne croit plus proprement, on se contente de savoir comment on pourrait croire. La foi est généralement faible, c'est vrai, mais la foi faible n'est pas la foi véritable, et si on veut décrire la foi on ne va pas la prendre à son enfance, quand elle est à peine formée. La foi ferme s'adresse à Dieu et à son amour ; la foi faible s'adresse à l'un des moyens dont Dieu se sert pour nous amener à la foi vraie, ou bien à quelque affirmation dans laquelle un croyant a exprimé sa foi, ou bien à tel autre objet d'ordre secondaire. C'est ce qui explique que la foi solide n'ait pas besoin de la science et la domine, tandis que la foi faible en a peur et cependant s'y subordonne.

La condition des progrès de la théologie, c'est son indépendance ; il faut qu'elle soit indépendante, non pas vis-à-vis de la foi, mais vis-à-vis de certains résultats d'une science incomplète ou plutôt d'une opération instinctive de l'intelligence. La science n'est pas indépendante de la foi, puisqu'elle y plonge ses racines ; elle y prend naissance, elle ne peut s'en détacher. D'où vient donc qu'on entend dire souvent que la science doit être indépendante de la foi ? Cela vient d'une mauvaise définition de la foi. On appelle alors foi non pas la certitude de la régénération, mais certaines affirmations, fruits hâtifs d'un travail de l'esprit qui est en réalité une science très-rudimentaire. En examinant le sujet de plus près, on arrive à déterminer le vrai rapport

qui unit la science à la foi, ainsi que les conditions où doit se placer la théologie pour devenir scientifique.

Les sciences de la nature ont pris leur essor quand on a renoncé à étudier la nature dans les livres, pour l'examiner elle-même. La théologie ne deviendra une science que si on opère la même réforme dans son domaine; au lieu d'étudier la théologie dans les œuvres des théologiens et dans la Bible, il faut l'aller chercher dans l'homme, individu et humanité. Il y a dans la théologie des Pères, dans celle du moyen âge et dans celle des Réformateurs des trésors d'observation et de sagacité au milieu d'idées inacceptables; l'ancien Testament est l'histoire de Dieu dans l'humanité, le nouveau Testament est l'œuvre des apôtres, mais ni la théologie des siècles passés, ni la Bible ne sont le christianisme; le christianisme est un fait qui doit être étudié en lui-même, or on ne le trouve lui-même que dans l'homme. La théologie est incompréhensible, l'Écriture est pleine de difficultés pour l'homme qui n'est pas régénéré et n'a pas trouvé en lui-même le fait dont il est parlé dans la théologie et dans l'Écriture. Le bon sens dit qu'il vaut mieux étudier un objet directement que de s'obliger à le dégager de ce qui l'obscurcit.

Nous avons cherché à jeter quelque lumière sur les relations de la foi et de la science, et nous proposons quelques éléments d'une méthode scientifique fondée sur ces données; nous les présentons en toute modestie, dans l'espoir qu'il seront discutés et perfectionnés par d'autres. Cet écrit ne doit pas être considéré comme un tout achevé, comme un résultat acquis. Nous lui avons donné le nom de *Recherches;* c'est bien ce nom qui en donne la plus juste idée; nous nous rangeons parmi ceux qui cherchent. Nous en fera-t-on un reproche? L'époque où nous vivons per-

met-elle de ne pas chercher? Trop de questions sont pendantes pour qu'il ne soit pas permis et commandé de dire franchement qu'on cherche. Entendons-nous bien cependant. Dire qu'on cherche ce n'est pas dire qu'on n'a rien trouvé, que rien n'est assuré et qu'on ne tient aucun résultat pour acquis; mais autre chose est une affirmation scientifique, autre chose un fait immédiat de vie. Nous tenons pour certain que l'homme est, par sa faute, dans un état de déchéance et qu'il n'en peut sortir que par la foi en Jésus-Christ; mais nous ne voyons pas que la théorie de ce fait ait reçu nulle part une expression scientifique définitive, nous ne voyons pas davantage que les institutions ecclésiastiques aient reçu nulle part une forme irréprochable. Il y a donc lieu de chercher et de travailler.

Il nous arrivera sans doute, dans le cours de ce travail, de choquer plus d'une idée reçue et même d'avancer plus d'une proposition contestable. Nous prions ceux qui pourraient en être étonnés ou scandalisés de se souvenir que cet écrit est une proposition que nul n'est forcé de lire; c'est un travail de l'ordre scientifique. Ce n'est pas là une prétentieuse déclaration faite dans le seul but de satisfaire une vanité vulgaire, c'est une observation sérieuse. C'est un des malheurs de la théologie que chacun se croit en droit d'y parler en maître. Sous prétexte que l'Évangile a été révélé aux enfants, on prend son zèle religieux pour une garantie de savoir théologique; tel qui serait trop modeste pour avoir l'idée de prononcer sur un sujet de physique ou de zoologie, pense qu'il est de son devoir de prendre la parole quand il s'agit de théologie. Nous ne prétendons pas pour nous-même à une vaste érudition, ni même à une valeur scientifique quelconque, nous réclamons seulement, au nom du bon sens, pour qu'on veuille bien distinguer la théologie de la

foi. L'une est une science, l'autre est un phénomène. Tout le monde peut croire, tout le monde ne peut pas être théologien. Chacun respire sans être physiologiste, chacun pense sans être philosophe. Il y a longtemps déjà qu'on réclame en faveur de cette distinction; elle est indispensable aux progrès de l'Évangile sur la terre. Les méthodes d'éducation religieuse doivent se perfectionner et elles ne se perfectionneront que sous l'influence de la théologie scientifique.

Après ces réflexions destinées à mettre en lumière notre intention principale et à lui gagner quelque faveur, il faut en ajouter quelques-unes encore sur le rôle de Calvin dans notre recherche.

Tout esprit qui veut répondre à une question posée et discutée par d'autres avant lui, peut choisir entre deux procédés. En adoptant le premier, il donnera sa propre réponse en l'appuyant sur ses propres observations et ses propres raisonnements. En adoptant le second, il étudiera avec soin une réponse généralement acceptée ou entourée d'un certain prestige et s'en servira pour instruire et stimuler son propre esprit; cela fait, il construira son propre édifice.

Dans le premier cas, l'unité de son exposition sera plus apparente, mais ce procédé aura plus d'un inconvénient: il est impossible de faire abstraction des idées antérieures et courantes; il est bien rare, sinon impossible, qu'un esprit soit assez fort pour se passer du secours des générations précédentes et pour faire sortir de lui-même, de toutes pièces, un système achevé. En ce qui nous concerne personnellement, nous n'avons pas songé à suivre une semblable marche; nous nous sommes adressé à un système tout fait, pour simplifier notre tâche. Nous avions

sous les yeux non un modèle à copier, mais un exemple du résultat de l'effort que nous désirions faire. Bonne ou mauvaise, une réponse exige toujours un travail dont les éléments sont devant nous et nous frayent la voie ; il est plus facile de reconnaître la justesse d'une idée exprimée par un autre que de produire spontanément cette idée ; quant aux erreurs, aux procédés malheureux, ils apparaîtront d'eux-mêmes en se mettant en contradiction soit avec le travail des auteurs plus modernes et avec le modeste bagage du dernier venu, soit avec la méthode naturelle qui se fait jour par la force des choses. La création peut convenir à des esprits mûrs ; un commençant agit plus sagement en étudiant avec soin une création grandiose, dût-il n'en conserver ni la méthode ni les résultats.

On aura toute notre pensée quand on se dira que nous avons pris l'*Institution* comme un objet d'étude, afin d'arriver indirectement, instinctivement à la vraie méthode pour connaître et exposer le christianisme, et que cette méthode, une fois dégagée dans quelques-uns de ses traits, nous nous en sommes servis pour juger l'œuvre scientifique de Calvin.

Faut-il encore justifier notre choix ? Les uns nous demanderont peut-être pourquoi nous ne sommes pas remonté plus haut, tandis que d'autres s'étonneront de nous voir aller chercher si loin un système dogmatique.

En allant plus haut, nous sortions visiblement des idées au milieu desquelles nous vivons, et il devenait plus difficile de profiter d'un ouvrage très-éloigné de nos habitudes de pensée. L'autorité de Calvin n'a pas été remplacée. A cette affirmation, beaucoup de personnes se récrieront disant que Calvin est aussi loin de nous qu'Athanase ou Origène, et qu'il mériterait de prendre place parmi les

curiosités démodées. Cette manière de voir est le produit d'une singulière inattention. Sans doute la dogmatique de Calvin n'est plus la profession spontanée des consciences ; mais quelqu'un saurait-il nous dire ce qui l'a remplacée ? Nous vivons actuellement d'un mélange fort confus d'ordre composite dont il serait malaisé de démêler les origines. Où est le système dogmatique moderne que nous aurions pu préférer à celui de Calvin ? Il y en a un seul qui pourrait, jusqu'à un certain point, supporter la comparaison, c'est celui de Schleiermacher. Mais il est bien moins puissant au point de vue religieux et ses résultats sont bien moins nets et positifs. Schleiermacher est d'ailleurs d'une autre race que nous, il peut et il doit avoir de l'influence sur nous, mais il n'est pas notre ancêtre. Y a-t-il de la présomption à réclamer, avec beaucoup d'autres, en faveur d'une théologie de langue française qui ne soit pas une pure reproduction du travail allemand ? Il nous semble que si on désire la voir naître, il ne peut y avoir qu'avantage à renouer la chaîne qui nous unit à nos origines. Nous avons changé depuis le XVIme siècle, et ses formules ne peuvent plus être signées par nous ; mais, quoi que nous fassions, notre protestantisme sera toujours de langue française, or la langue n'est pas seulement la forme variable d'une même pensée ; autre langue, autre esprit. Les racines de notre théologie sont dans notre passé et non dans le présent de quelque autre peuple. Faisons des greffes à cet arbre, mais visons surtout à rendre la vie à son pied pour qu'il devienne capable de porter des fleurs et des fruits. C'est le sol qu'il faut cultiver ; or le sol sur lequel nous vivons, bien qu'il soit couvert de débris de provenances diverses qui le cachent à nos yeux, c'est la réforme française.

Encore un mot. Trouvera-t-on étrange que nous ayons

poursuivi un but pratique en même temps qu'un but scientifique? Nous répondrons qu'à notre avis on ne peut étudier le christianisme que dans la vie elle-même et que vouloir juger de la valeur d'un ouvrage comme celui de Calvin, sans préoccupation pratique, c'est tenter une entreprise chimérique et commettre une méprise. Calvin fut avant tout un homme d'action. Son ouvrage est un manuel d'instruction religieuse plus encore qu'un traité de science abstraite. Un théologien qui ignorerait la vie chrétienne serait un aveugle promenant au hasard ses pinceaux sur une toile.

Les mots[1] que nous avons mis en tête de notre travail[2]

[1] Manifestation des convictions religieuses, p. 441.

[2] Le sujet de ce travail paraît fort éloigné de celui que nous avons abordé dans notre première thèse, *Coup d'œil sur l'œuvre de Jésus avant sa mort d'après l'Évangile de Marc* (1873). Il y a cependant un lien entre ces deux études. Dans la première nous avons cherché à fixer le point de départ de la science théologique. Le résultat ne nous a pas satisfait; nous nous sommes aperçu que la base sur laquelle s'élève la science du christianisme ne peut être cherchée dans l'histoire. Pour écrire l'histoire, il faut avoir une conception du sujet. On ne peut réussir à faire l'histoire de la Réformation ou de la Révolution française si on a une idée mesquine ou inexacte de ces grands événements. Avant d'écrire une histoire, il faut avoir étudié son sujet, et l'étude n'est complète que quand on est arrivé à comprendre la nature de ce sujet. Le terme de l'étude préalable devient le principe directeur de la composition. Il n'en est pas autrement dans l'histoire du Christ. Pour exposer la vie du Christ et lui donner son vrai caractère, il faut partir du point de vue commandé par la nature du Christ. La prétention de l'aborder sans conception générale est tout à fait chimérique; il faudra s'occuper non pas d'être table rase, de chasser toute idée dominante, mais d'avoir l'idée qui correspond au sujet et au personnage. On ne peut raconter fidèlement la vie du Christ que du point de vue de la régénération, car il est venu pour opérer le salut de l'humanité par la régénération de l'individu. C'est donc la régénération qui est la base subjective de la science théologique; et c'est l'individu régénéré qu'il faut étudier et décrire avant tout pour constituer la théologie scientifique sur son fondement propre. Notre but a donc été le même dans nos deux travaux; un premier essai, en bonne partie manqué, nous a conduit à une vue plus nette des conditions de la science.

indiquent la pensée qui nous a dirigé : on ne fera des progrès dans l'intelligence du christianisme que quand on aura mieux étudié l'homme dans son histoire et dans sa nature intime. Notre regret est d'avoir obscurci la thèse de Vinet par des développements à la fois prolixes et incomplets, au lieu d'être le traducteur qu'il réclamait lui-même.

CHAPITRE PREMIER

Le Christianisme et la Réformation.

La Réformation du XVIme siècle a été un effort de l'humanité qui a voulu voir clair dans son histoire et se retremper aux sources de la vie qui lui échappait. On a pu chercher à expliquer les événements très-complexes et très-divers qui composent ce grand fait historique par des mobiles politiques, sociaux ou purement philosophiques, et on a eu raison pour un bon nombre des faits particuliers ; mais ce serait se tromper étrangement que de rattacher le mouvement dans son ensemble à une cause qui ne serait ni morale ni religieuse ; ce serait s'arrêter à la superficie des phénomènes et rester dans le point de vue étroit d'où les réformateurs ont voulu précisément retirer les hommes. Une pente naturelle entraîne tous les hommes à se laisser dominer par les accidents de la vie ordinaire, par les faits de la chronique contemporaine pour oublier la vie générale de l'humanité, à ne cultiver que celles de leurs facultés qui sont en jeu dans ces accidents et ces faits, pour laisser dormir les plus belles, celles qui se déploieraient largement dans la vie pleine et normale.

Tous les hommes de génie se sont élevés en quelque mesure au-dessus de leur époque, pour voir au delà; les grands hommes religieux dominent tous les autres, ils voient l'humanité, non-seulement dans son développement historique, mais dans sa destinée éternelle, non-seulement dans la succession des générations qui la composent, mais dans la relation qui l'unit à Dieu. Au-dessous des individus divers de langage, d'esprit, de caractère, ils ont vu l'homme, toujours le même, car il a les mêmes besoins, la même destinée. Voilà ce qui place les réformateurs bien au-dessus de tous les initiateurs de la politique et de la science; ils travaillent non pas pour tel peuple ou pour telle classe d'hommes, mais pour les hommes de toute nation, ou plutôt pour l'homme quel qu'il soit, riche ou pauvre, barbare ou civilisé; ils s'adressent à sa faculté maîtresse, la conscience qu'il a de lui-même, ils cherchent à l'éveiller, à la développer en lui disant : « Tu ne te connais pas toi-même, tu es au-dessous de toi-même, ta vie est appauvrie, relève-toi; apprends que tu es fait pour l'éternité et que tu es enfant de Dieu. Les événements au milieu desquels tu vis ne sont que des détails qui ne doivent pas t'absorber, car tu n'y verras le plus souvent que des motifs de désespérer; lève les yeux en haut; la sphère dans laquelle tu es appelé à te sentir est bien plus vaste que l'horizon de cette terre. Apprends, pauvre être délaissé et dégradé, qu'il y a au-dessus de l'humanité un être qui donne la vie à tout, qui a été de tout temps et qui ne mourra jamais; cet être t'aime d'un amour infini, il vient à toi et veut te rendre la dignité que tu as perdue. Vois ce qu'il a fait pour toi! »

Les réformateurs ont été suscités par Dieu pour tenir ce langage à l'humanité; ils ont reconnu que l'humanité

s'abandonne à un entraînement universel qui la détourne de sa destinée primitive ; ils ont senti le sol se dérober sous eux et ils ont cherché autour d'eux pour découvrir un appui ; ils ont vu le péché qui les entraînait à la mort. L'Église était incapable de les sauver, car elle les trompait, il fallait trouver ailleurs le salut. C'était une question de vie ou de mort.

§ 1. La relation de l'homme avec Dieu.

Il faut ici entrer dans quelques développements sur les conditions de la vie humaine.

La source de toute vie est Dieu ; tout ce qui existe a vie par sa relation avec Dieu, non-seulement parce que Dieu a créé tout ce qui existe, mais parce qu'il le recrée à chaque instant ; rien ne subsisterait sans la volonté de Dieu, ni les objets matériels, ni les êtres animés ; en particulier, l'humanité est un être collectif dont la vie plonge ses racines en Dieu. La relation qui unit à Dieu les objets matériels n'est pas identique à celle qui unit à lui l'humanité. L'homme a une certaine autonomie qui manque à la matière ; sa dépendance vis-à-vis de Dieu est entière, mais elle est sue et voulue par lui dans l'état normal, parce qu'il est doué d'un cœur, d'une volonté et d'une intelligence ; en un mot, il a une âme qui lui fait connaître Dieu, comme la cause de toute vie et comme l'être absolu, animé d'un amour infini pour tout ce qui dépend de lui.

Dieu étant la cause de tout ce qui existe, assigne à chaque chose sa place et son rôle dans l'univers ; cette conception de l'univers dans la pensée de Dieu, par laquelle

un rôle est attribué à chaque chose et à chaque être, peut être isolée de la réalité et considérée par l'abstraction comme une *loi*. Si chaque membre de l'organisme universel demeure à sa place et reste fidèle à son rôle, la loi est respectée et l'harmonie règne.

Il est arrivé que cet ordre a été troublé. L'homme a rompu la relation spirituelle qui l'unissait à son Dieu, l'amour pour Dieu n'est plus le mobile de sa vie. Il est inutile de nous demander en ce moment si Dieu n'a pas soumis l'homme à une épreuve qui a rendu la défaillance de l'amour possible, il nous suffit de savoir que cette défaillance a eu lieu et que par là l'homme a été séparé de Dieu dans une certaine mesure. En quoi a consisté cette séparation? L'autonomie de l'homme n'étant pas entière, il n'était pas en son pouvoir de se séparer entièrement de Dieu; une séparation complète ne saurait aboutir qu'à l'anéantissement, mais une créature qui n'a pas en elle-même la source de sa vie, n'a pas non plus la capacité de tarir cette source. L'homme diffère de la nature inorganique par son âme; il est doué de sensibilité, de volonté et d'intelligence; c'est dans la vie de son âme que se fait sentir la séparation. Le principe de la séparation est dans le cœur, qui cesse d'aimer Dieu; n'aimant plus Dieu, l'homme ne veut plus dépendre de lui, puis il cesse de savoir qu'il dépend de Dieu, il oublie Dieu, il l'ignore. En d'autres termes, l'homme rompt tous les liens qu'il peut rompre, et l'origine de cette rupture est dans la cessation de son amour. On objectera peut-être à cette description que l'amour ne disparaît pas entièrement; c'est vrai, mais s'il cesse d'être supérieur à tout autre, il perd sa nature, et cela suffit pour accomplir la déchéance de l'humanité.

§ 2. Le péché.

On donne le nom de *péché* soit à l'état général de l'humanité depuis qu'elle a rompu avec Dieu, soit au fait spécial qui a été le principe de cette rupture ; et, à le bien prendre, il n'y a pas de distinction réelle entre l'état et le fait ; le fait, c'est la baisse de l'amour ; l'état, c'est la vie qui n'est plus dirigée par l'amour pour Dieu.

Cherchons maintenant à analyser cette vie de l'humanité *pécheresse*, ou, ce qui revient au même, à décrire les conséquences du péché. Les caractères de la vie de l'homme dans le péché sont la négation des caractères de la vie en Dieu : la vie en Dieu est *conforme à sa loi*, c'est son caractère général, lequel se présente sous trois faces : la *sainteté*, la *certitude* et le *bonheur*. La conformité à la loi, la sainteté, la certitude et le bonheur sont les caractères de la vie en Dieu, caractères inconscients peut-être et indistincts parce qu'ils sont fondus dans l'harmonie ; ils n'apparaissent isolés que pour nous et par le péché, parce que le péché, étant essentiellement la perte du centre de la vie, rompt son unité et isole des sphères qui s'unissaient par leur centre. C'est ainsi que nous voyons apparaître dans le monde pécheur le *mal* sous ces trois formes : la *culpabilité*, l'*incertitude* et la *souffrance*. Le mal, c'est la violation de la loi ; la culpabilité trahit cette violation dans la conscience ; la souffrance en est le symptôme dans le cœur ; l'incertitude en est la conséquence dans l'esprit. Ajoutons une remarque d'une grande importance : le pécheur est incapable de retour spontané à la vie en Dieu ; en effet, ce

retour ne peut s'opérer que par la naissance de l'amour pour Dieu ; mais cet amour étant le foyer ou, si l'on veut, la cause de cette vie, il y aurait absurdité à soutenir que l'effet peut reproduire sa cause, si elle a cessé d'exister. L'homme ne tenant sa vie que de Dieu, s'il perd Dieu, il est bien évident que sa vie affaiblie n'aura pas la force de reproduire en elle ce qu'elle n'a pu ni créer ni conserver. Le pécheur se sent entraîné à l'anéantissement par le fait de sa séparation d'avec Dieu. C'est le sentiment de cette fatalité qui émeut et envahit les hommes religieux et leur donne une conception si tragique de la vie humaine. Cette impression est si forte qu'elle subsiste chez eux, même après leur retour à Dieu. Ils ne remarquent pas toujours que cet anéantissement n'est qu'une menace ; or, cette menace n'a de réalité que dans la supposition où Dieu n'aurait ni le pouvoir ni la volonté de ressaisir l'homme pécheur et de rétablir son empire dans les cœurs par une démonstration d'amour. Cette supposition est directement opposée aux faits et à la nature de Dieu ; elle ne peut naître que dans une âme dominée par le péché et ne peut se maintenir que dans une âme où le péché n'est pas entièrement vaincu.

Tels sont les traits de la vie sous le règne du péché ; il n'est pas possible d'en poursuivre ici l'analyse et de faire voir le désordre naissant à chaque pas dans la vie religieuse, morale, intellectuelle et physique. Rien ne peut mieux donner une idée de l'effet produit par le péché dans la vie humaine que de le comparer à une harmonie troublée. Au lieu d'offrir une unité parfaite dans laquelle tout concourt à l'ensemble, ce n'est plus qu'un assemblage mal joint de parties qui semblent étrangères les unes aux au-

tres [1]. Nous venons de voir la loi, la sainteté, la certitude et le bonheur qui, dans la vie normale, n'auraient pas été remarqués à part au milieu de l'ensemble, devenir des réalités distinctes et constituer des buts distincts à l'activité. En dépit de lui-même, le pécheur sent une loi qui l'oblige, aspire à une sainteté qu'il admire, et surtout lutte pour atteindre un bonheur qui le séduit. En Dieu il aurait tout possédé ; après avoir perdu Dieu, il ne peut que regretter tantôt la sainteté, tantôt le bonheur, comme s'ils pouvaient être atteints séparément et ailleurs qu'en Dieu. Nous constatons donc ici un brisement dans le *but* de la vie ; nous en verrons un semblable dans les *domaines* de la vie. On entend souvent parler de vie religieuse, de vie morale, de vie intellectuelle et de vie physique. Vivant en Dieu, l'homme n'aurait jamais fait ce partage qui nous est commandé par les apparences et par la faiblesse de notre esprit. Nous sommes bien obligés de remarquer que, suivant les moments, c'est telle ou telle de ces existences qui domine en nous ; chacun sait qu'il n'est pas toujours aussi sensible et docile aux mouvements de la piété, que les tentations ne le trouvent pas toujours également armé. Notre intelligence est soumise à des alternatives de paresse et d'activité et il y a des occasions où l'instinct animal semble éteindre tous ceux de la vie supérieure.

En second lieu, chacune de ces vies a été profondément troublée par l'éloignement de Dieu ; il n'y a peut-être pas un seul chrétien qui ne soit exposé à de cruelles incertitudes sur son origine et sa destinée, et pas un seul incrédule qui ne voie, même au milieu de ses doutes, passer devant ses yeux l'idée d'un Dieu, réclamée et imposée par

[1] Martensen, Dogmatik, p. 169 et 170.

l'expérience qu'il a faite du monde. Nulle part la certitude pleine et continue, toujours des alternatives et des oscillations. Le Dieu que nous voudrions adorer semble parfois disparaître de devant nous, et beaucoup d'hommes ne l'ont entrevu que sous l'empire de circonstances exceptionnelles. Voilà pour la vie religieuse.

Ce qu'on appelle la vie morale n'est qu'une série d'efforts pour régler notre vie sur une loi que nous avons beaucoup de peine à saisir, même par notre esprit. Or, cette loi n'est autre chose à son tour que la pensée de Dieu dont nous sommes séparés ; et la connaissance aussi bien que l'accomplissement de cette loi dépendent de notre amour pour Dieu; si cet amour a fait naufrage, que sera notre vie morale ?

Dans la vie intellectuelle, tout s'est compliqué ; de tous côtés naissent des problèmes, car une chose n'est pour nous intelligible que si nous trouvons la place qu'elle occupe dans l'univers, si nous connaissons le rapport où elle est soit avec le centre, soit avec les autres parties de l'univers. Il faudrait donc, pour que notre intelligence fût complète, que nous saisissions le centre de tout ce qui est et avec lui toutes les parties constitutives de l'univers. Quiconque ne sait pas voir Dieu, se condamne à ne connaître qu'imparfaitement une très-petite partie de l'univers ; et celui-là même qui a été ramené à Dieu est hors d'état de suivre la série des causes et des effets qui va des phénomènes particuliers à Dieu, lors même qu'il tient les deux bouts de la chaîne. Il faut que nous marchions au milieu des ténèbres qui se dissipent lentement ; c'est après un travail pénible et prolongé que nous parvenons à reconstruire dans notre esprit quelques fragments de l'univers.

La vie physique, enfin, est soumise à d'innombrables

dangers dont plusieurs se rencontrent dans les conditions de son développement; après un temps plus ou moins court, elle semble se dissoudre tout à fait et entraîner avec elle dans le tombeau notre être tout entier.

La vie du péché apparaît donc comme une vie brisée en mille fragments dont chacun végète pour son compte, en conservant très-peu de relation avec les autres. De ce morcellement résulte le caractère peut-être le plus frappant de la vie humaine actuelle, la *distraction*. Tantôt l'homme est détourné du but dernier de la vie par les innombrables buts de second ou de vingtième ordre qui s'offrent à lui, tantôt il cherche à se distraire de la recherche et du besoin de ce but dernier, en se persuadant que les intermédiaires le satisferont.

§ 3. La régénération.

En réduisant la question à ses termes les plus élémentaires, on peut dire que le péché est entré dans le monde parce que l'homme n'a pas aimé Dieu, et cela nous suffit pour déterminer la tâche de tous les réformateurs : l'humanité souffre aujourd'hui faute d'amour pour Dieu.

Toute l'œuvre de Dieu racontée par la Bible tend à rétablir dans l'homme cet amour pour Dieu; mais Dieu agit graduellement, il respecte sa créature et ne veut pas procéder par coups de théâtre; il fait sentir sa présence à un individu, puis à sa famille; plus tard cette famille devient un peuple et du milieu de ce peuple sort le Christ qui déploie aux yeux de toutes les nations la majesté et la miséricorde de Dieu. L'œuvre de Christ même, quoiqu'elle soit

unique et définitive, est loin d'être achevée. Ici encore Dieu respecte l'homme et lui laisse la liberté qu'il lui a donnée au début de l'épreuve; il faut que l'homme, en contemplant avec toujours plus d'attention la vie du Christ, arrive à la pénétrer toujours davantage et à s'unir de plus en plus à sa personne.

Le Christ est venu sauver l'humanité de son état de péché; cela signifie qu'il veut la rétablir dans son état normal, lui rendre la vie en Dieu par l'amour; il veut la *régénérer*. Tel a été son but, il n'en est pas de plus élevé; nous ne parlons pas ici des moyens, c'est-à-dire des états intermédiaires que l'homme doit traverser, sous l'action du Christ, pour parvenir à la vie pleine qu'on peut appeler, avec l'Écriture, la vie éternelle, ou par excellence la vie. L'étude de ces moyens serait longue et n'a jamais été faite aussi complétement que possible; nous aurons plus tard l'occasion de revenir sur les conditions qui sont mises au succès de ce travail.

Après que les apôtres, enrichis de dons extraordinaires, eurent dépeint le Christ aux consciences travaillées de leurs contemporains et sous l'action puissante du Saint-Esprit, fondé l'Église, l'homme, laissé à lui-même, se laissa de nouveau *distraire* du but dernier auquel Jésus avait voulu le conduire et s'arrêta à des *moyens* souvent fort éloignés et fort secondaires; parfois il fut détourné par des préoccupations tout à fait mauvaises. Ces moyens, sur lesquels on transporta le respect et presque le culte qui ne sont dus qu'à Dieu seul, étaient tantôt le résultat de la réflexion de quelques grands esprits sur la destinée humaine et sur l'œuvre de Jésus, tantôt les documents qui racontent cette œuvre, tantôt les institutions fondées sous l'influence de Christ et pour étendre le bénéfice de sa venue. Le Dieu

d'amour lui-même disparut de devant les yeux de l'homme qui resta dans le péché au milieu des idées et des organisations extérieures qui semblaient contenir Dieu.

Toutefois, l'Église catholique, telle qu'elle florissait au moyen âge, avait gardé, malgré sa déchéance, certaines affirmations vraies ou à moitié vraies qui provoquaient des expériences vivantes ; aussi quelques âmes fortement trempées parvenaient à entrevoir leur véritable situation et à retrouver, dans la communion avec Dieu, la vie qui leur échappait.

L'homme pécheur sent toujours quelque peu sa situation, mais il ne peut pas analyser son sentiment et en avoir une conscience claire, à cause du désarroi qui règne dans sa vie ; il ne trouve rien de ferme où s'arrêter, aucun fil directeur pour lui indiquer son chemin. La lumière ne peut se faire que d'une seule manière : il faut que l'homme fasse lui-même l'expérience personnelle de l'existence de Dieu. Dans le monde païen, l'homme n'arrive que très-exceptionnellement à une vue quelque peu claire de sa destinée et de Dieu ; cependant les peuples païens avaient et ont encore des religions, fruits d'un souvenir entretenu par la tradition. Les religions païennes sont un compromis entre l'expérience que l'homme fait de sa dépendance et de sa culpabilité et les instincts de la vie terrestre ; plusieurs d'entre elles offrent des traits d'une grande élévation, mais elles sont souvent souillées par des pratiques ridicules ou odieuses, ou bien elles ne parviennent pas à exercer une action puissante sur les peuples qui restent livrés au péché ou au désespoir. La raison de cette impuissance est simple : l'homme, dans ces religions, a pour se soutenir, d'une part une expérience vague et générale de sa misère intérieure et extérieure, d'autre part des mythes ou des symboles

sans base historique qui ne peuvent lui donner qu'un espoir incertain dans la puissance et la miséricorde de Dieu.

Tout autre est la situation de l'homme né dans une atmosphère chrétienne, fût-ce même au milieu des ténèbres du moyen âge. Au lieu de rencontrer des récits compliqués et fabuleux incapables de réagir sur ses expériences pour les féconder et les développer, il se trouve en présence d'un fait historique positif dont il peut fixer la date ; c'est la vie de Jésus, appuyée en arrière sur l'histoire du peuple hébreu, en avant sur l'histoire des apôtres et de l'Église. Cet ensemble constitue pour lui un point fixe, une base résistante qui affermit la conscience de sa dépendance et de sa culpabilité, déjà éveillée par l'enseignement de l'Église, mais surtout qui fonde son espoir et sa confiance en l'amour éternel de Dieu.

Christ est venu dans le monde pour rendre la vie à l'homme, pour le régénérer. Après lui les hommes ont oublié que leur salut ne pouvait s'opérer que si l'amour pour Dieu se ranimait en eux ; la tâche de tout réformateur a été de ramener les âmes à la connaissance de Jésus qui est la manifestation éclatante de l'amour de Dieu pour l'humanité. Mais pour voir en Jésus cette manifestation, il faut y être poussé par une conscience vive du péché en général ; c'est ce qui explique que tant de gens passent sans émotion devant la croix du Christ.

§ 4. L'œuvre de la Réformation.

Pour décrire avec quelque précision l'œuvre spéciale des réformateurs du XVIme siècle, nous devons prendre

connaissance avec un peu plus de détail des faits qui viennent d'être indiqués.

La Réformation du XVIme siècle ne s'est produite qu'après de longues préparations ; il a fallu une réformation parce que l'âme n'était pas satisfaite par les enseignements que lui donnait l'Église ; la Réformation a été possible parce que l'Église enseignait quelques vérités capables d'entretenir des expériences morales profondes, et parce qu'elle avait gardé, sans en profiter assez, la connaissance de l'œuvre historique de Dieu pour sauver l'humanité. Luther fut longtemps tourmenté du sentiment de ses péchés et il ne fut délivré de ce sentiment douloureux qu'en arrivant à reconnaître la vérité de ce passage : Le juste vivra par la foi. Tel est le résumé connu de la crise qui se passa en lui ; mais cette formule est fort brève, elle omet plus d'un trait important et saute par-dessus plus d'un intermédiaire. Pour suppléer à ce laconisme, il faut sans doute quitter les faits positifs connus pour entrer dans l'analyse, mais on est ici guidé par d'autres faits analogues d'expérience générale et répétée.

Ce qui ressort du récit classique de la conversion de Luther, ce sont les deux faits suivants :

1° Il était rendu malheureux par la conscience de son état de péché et tout particulièrement par le sentiment de sa culpabilité,

2° Il arriva à la paix intérieure par la lecture de la Bible.

Étudions-les d'un peu plus près. L'éducation qu'il avait reçue dans l'Église catholique lui avait parlé de Dieu, souverain de l'âme et de l'homme pécheur ; ces affirmations jointes à la discipline de la famille avaient développé en lui la conscience de son état irrégulier et coupable ; les

pardons même que l'Église donnait aux pécheurs, les pénitences par lesquelles elle prétendait les rassurer n'avaient servi qu'à lui rendre plus évidente la réalité d'un grand désordre spirituel et la nécessité d'une réparation ; mais le désordre lui paraissait sans comparaison avec les satisfactions offertes par l'Église, et rien ne pouvait ôter de devant lui le spectacle de son état de péché. Le symptôme du péché qui domine dans les âmes les plus pures, c'est le sentiment de la culpabilité ; dès qu'une de ces âmes s'ouvre à la pensée de Dieu, elle se sent coupable et souillée, elle n'ose pas aller à Dieu.

Nous avons vu que le fond même du mal dont souffre l'humanité, c'est l'oubli de Dieu ; le remède ne peut donc être que dans le retour à Dieu. Cela est simple, mais ce retour est coupé d'obstacles que l'homme se fait à lui-même en s'arrêtant aux étapes du voyage, au lieu de tendre droit au but. Qu'arrive-t-il, en effet, dans l'âme qui entrevoit Dieu pour la première fois ? — Si elle ne connaît pas encore son état de péché, la vue de Dieu le lui découvre ; en apercevant Dieu, elle constate immédiatement qu'il est son souverain et que la loi est violée, l'âme est donc coupable. Cela est parfaitement juste, mais à côté de ce sentiment légitime s'en place un autre qui l'est moins, c'est la peur. Dieu, vu au travers de la conscience du pécheur qui s'accuse, est défiguré ; il est vu incomplétement, ce n'est que le gardien de la Loi, le vengeur de sa violation. Nous constatons ici encore ce brisement qu'opère le péché ; tant qu'il y a péché, l'intelligence est incomplète ; tant que l'homme s'arrête au Dieu vengeur, il est encore dans le péché. Dieu n'est bien connu que quand il devient l'objet de notre amour.

Dieu qui sait bien comment nous sommes faits, se met

à notre portée, il n'ignore pas que la conscience du péché nous rend craintifs et défiants ; à ce moment il nous présente le *pardon*, il vient à nous avec la *grâce* qui est, en apparence, la suspension du droit, l'oubli de la Loi. Ce qui montre bien que ces vues de Dieu sont incomplètes, c'est qu'elles sont contradictoires ; Dieu qui était tout à l'heure la Loi, et rien que la Loi, met tout à coup la Loi derrière lui pour n'en pas tenir compte. Il semble, en effet, que si Dieu pardonne, la Loi n'est pas satisfaite, et cela serait vrai si la grâce n'était que pardon. Le pardon n'est pas bien compris si on n'y voit un pas nouveau dans le relèvement, mais non le dernier.

L'homme éloigné de Dieu n'ose pas revenir à Dieu parce qu'il en a peur. Dieu lui dit alors : Je te pardonne. Ce n'est pas assurément pour qu'il en reste là, c'est pour qu'il ait le courage de continuer et d'aller jusqu'au bout, jusqu'à l'amour confiant pour Dieu ; s'arrêter au pardon c'est peut-être mieux que s'arrêter au repentir, mais c'est encore trop tôt ; il faut atteindre à la vie qui est l'accomplissement de la Loi. La Loi n'est entièrement satisfaite ni par le pardon, ni par le châtiment, mais elle l'est par le rétablissement de la vie ; il faut donc, pour que la Loi soit satisfaite, que la vie redevienne sainte, elle ne le sera que si la relation de l'homme avec Dieu, qui est son foyer, redevient normale, si l'homme renaît à l'amour pour Dieu. Le pardon isolé paraît un oubli de la Loi ; mis à sa place dans le développement complet, il devient la condition du relèvement. Si on voulait indiquer la succession des états que traverse l'homme pécheur pour revenir à Dieu, on aurait une idée assez juste de cette marche en suivant cet ordre : 1° péché, distraction ; 2° mécontentement vague, sentiment de dépendance ; 3° sentiment de culpabilité, repentir ;

4° pardon; 5° sainteté. A ces cinq états humains correspondent cinq représentations que l'âme se fait de Dieu : 1° oubli, ignorance de Dieu; 2° pressentiment d'un Dieu de qui on dépend et dont on a besoin; 3° Dieu vengeur et dont on a peur; 4° Dieu qui pardonne et qu'on ose approcher; 5° Dieu qu'on aime et qui fait vivre. Il va sans dire que cette description est approximative et que nous n'avons nulle idée de prescrire à l'homme un programme pour son retour à Dieu; ces phases se succèdent à des intervalles très-inégaux et sont souvent si rapprochées les unes des autres que plusieurs semblent confondues; cependant nous croyons qu'elles peuvent être considérées comme nécessaires, étant donnés le point de départ et le point d'arrivée.

Tant que l'homme restera sur la terre, il sera entouré de péché et soumis à la lutte du bien et du mal. Certaines religions et certaines conceptions religieuses, dominées par le spectacle de l'économie actuelle, admettent l'existence de deux principes dont la lutte semble devoir être éternelle; elles n'ont pas une idée suffisante de Dieu. Il n'est pas pour elles l'Être absolu qui n'admet pas d'égal. Les chrétiens eux-mêmes sont souvent en proie à l'illusion qui fait du mal une réalité éternelle; cela vient de ce qu'ils voient le mal régner autour d'eux et renaître sans cesse en eux. Quoique revenus à Dieu, quoiqu'aimant Dieu, ils ne peuvent se défaire de toute sujétion vis-à-vis du mal, toujours ils se sentent coupables. Aussi la grâce de Dieu paraîtra-t-elle toujours sur la terre un acte de pardon. L'homme sur la terre a sans cesse et de nouveau besoin de pardon, car il ne devient jamais entièrement saint; il est naturel que le pardon qu'il voit et qu'il reçoit ait sur lui plus d'empire que la sainteté dont il ne voit que les abords et le

principe. Voilà pourquoi la Réformation, qui était avant tout un retour de l'homme terrestre à Dieu, a proclamé le dogme de la Justification par la foi et l'a défini sans hésitation une déclaration de justice, une imputation et non une transformation effective. On a pu, après les réformateurs et de leur temps déjà, insister sur la sanctification et déclarer avec beaucoup de raison que la sanctification est plus importante que la justification; mais les réformateurs étaient des hommes d'action, ils avaient le sentiment des besoins actuels de l'âme humaine qui vit avant de spéculer; or c'est surtout de pardon qu'elle est avide à chaque instant pour pouvoir aller à Dieu et se rapprocher de la sainteté.

§ 5. Les générations suivantes.

La Réformation fut l'effort de l'homme pour ressaisir la vie et surtout pour trouver le pardon nécessaire au progrès de la vie. Mais n'oublions pas que l'œuvre des réformateurs n'a pas épuisé la tâche assignée à l'humanité et n'a nullement dispensé les générations suivantes de toute part de travail. Les réformateurs ont rendu à l'humanité le grand service de personnifier ses expériences morales pour revenir à Dieu et faire voir en Dieu seul l'assurance du pardon; mais l'humanité a continué à vivre après eux; les générations suivantes devaient reproduire leur œuvre chacune pour son compte. Or, non-seulement elles ne l'ont pas fait, mais elles n'ont pas même compris le rôle des hommes du XVIme siècle; ici encore on a oublié le but pour s'arrêter à des moyens.

Les réformateurs sont devenus des types auxquels il a fallu se tenir lié ; on a fait de leurs puissantes affirmations sur la position actuelle de l'homme et son rapport avec Dieu, des arches saintes auxquelles on ne peut toucher sans sacrilége ; bien plus, on a cru sincèrement qu'il suffisait de transformer ces affirmations en loi des Églises pour que leur œuvre se perpétuât, et on a pu s'imaginer que Luther avait vécu pour corriger la doctrine de saint Thomas. On a ainsi confondu plusieurs choses fort différentes, savoir :

1° Le drame qui eut pour théâtre l'âme des réformateurs et par lequel ils passèrent d'une vie pleine de misère à une parfaite confiance en Dieu,

2° L'exposé qu'ils firent dans leurs écrits de ce drame, ainsi que des conclusions auxquelles il les conduisit sur Dieu et sur la destinée humaine,

3° L'action qu'ils exercèrent sur les âmes de leurs contemporains.

Ils avaient, eux-mêmes, souvent fait cette confusion ; mais peut-on exiger des mêmes hommes qu'ils fassent la tâche de tous ? N'est-ce pas beaucoup déjà qu'en eux se soit produit le travail intense, profond et compliqué qui les a amenés à pouvoir dire : Je sais que je ne peux vivre qu'en Dieu et je suis en Dieu ; puis à faciliter ainsi le relèvement de tant d'âmes qui vécurent autour d'eux et après eux. L'*expérience* que ces grands hommes ont faite de la vie sans Dieu et de la vie en Dieu, voilà le centre de leur œuvre ; et pour leur être fidèle, il faut travailler à *reproduire* cette expérience dans chaque individu. C'est méconnaître entièrement les services qu'ils ont rendus et se méprendre sur la nature de l'homme que de s'imaginer qu'on le relèvera en dogmatisant sur le serf-arbitre, la prédesti-

nation et la justification par la foi; et ce serait s'éloigner plus encore de la vérité que s'attacher à conserver les institutions ecclésiastiques du XVIme siècle.

L'esprit de l'homme se trompe souvent en isolant une vérité de celles qui l'entourent et en opposant les unes aux autres celles qui, bien comprises, forment un ensemble, une harmonie parfaite; souvent aussi il s'égare en unissant par confusion des choses très-différentes et très-inégalement vraies, qui ont été associées dans telle occasion.

Cette confusion des expériences et de la science est due à plusieurs causes. Après les époques créatrices viennent des temps d'affaissement où on accepte avec une vénération inintelligente tous les résultats de l'âge précédent; la foi n'est plus assez forte pour permettre l'examen, ni pour le rendre inoffensif. Plus tard, il se produit des retours de foi; ces mouvements créateurs incomplets n'aboutissent qu'à des restaurations fragiles; on veut avant tout de la certitude, mais le sentiment de l'instabilité n'a pas été assez profond pour qu'on exige une assurance parfaitement certaine et qu'on aille la chercher jusqu'en Dieu; on s'arrête à mi-chemin, on lit les ouvrages des hommes qui avaient trouvé la certitude en Dieu et, soit faiblesse, soit accord entre leurs expériences et celles des nouveaux venus, on s'attache aux formules anciennes; on ne remarque pas qu'on a saisi à la fois l'affirmation d'une expérience qui ne peut tromper et les inductions d'un examen prompt et téméraire.

Un moment arrive où on s'aperçoit qu'on ne peut pas vivre du passé et que la vie de chaque génération ne peut pas se formuler de la même manière que celle des générations antérieures. Sans doute la vie humaine, saisie dans ses profondeurs, a des traits qui sont toujours les mêmes,

mais l'étude de cette vie ne peut être faite rapidement de manière à en donner une connaissance entière.

Le travail théologique des réformateurs a été le produit de leur réflexion dirigée sur leurs expériences ; mais cette réflexion n'a pas été complète ; puis ils ont introduit dans leur édifice, sans les refondre, des fragments de théologie antérieure, parce qu'ils concordaient avec leurs expériences ou parce qu'ils abordaient des sujets que l'effort moral du XVIme siècle ne toucha pas. Nous étudierons plus loin un de ces édifices théologiques et nous chercherons à faire voir combien il importe de distinguer le fond expérimental qui est solide, des conclusions scientifiques qui sont souvent insoutenables, et surtout de la méthode qui est très-imparfaite. Si on accepte la théologie de la Réformation comme l'expression parfaite de son œuvre et presque comme l'objet de la foi, on se condamne à l'impuissance vis-à-vis du monde qu'on voudrait gagner à Christ, et on impute à Dieu même des erreurs, parfois blasphématoires, qui sont purement et simplement le produit de la science humaine.

Pour être à la hauteur de la tâche qui incombe à tout chrétien aujourd'hui, il ne suffit pas d'étudier l'époque des réformateurs, car pour la comprendre, il est nécessaire de connaître la situation de l'humanité telle qu'elle était avant le Christ, et telle qu'elle redevint après lui dans les pays qui semblaient gagnés à sa connaissance. Or nous avons vu qu'après, comme avant le Christ, l'humanité a souffert d'être séparée de Dieu, faute d'amour pour lui, et que le but le plus élevé à atteindre pour son relèvement, c'est de lui rendre cet amour, en lui faisant voir l'amour persistant de Dieu.

Cette démonstration qui a l'amour pour argument et l'amour pour but, n'est pas avant tout une affaire de dis-

cussion, car l'homme a cessé de voir Dieu parce qu'il ne l'a plus aimé; c'était son amour qui éclairait son intelligence, et aujourd'hui encore son intelligence est sous la dépendance de son cœur et de sa conscience : quoi qu'il fasse, l'homme tient à Dieu tant qu'il vit; comment n'y aurait-il pas en lui un sentiment de ce lien qui fait le fond de son être? L'incrédule n'aime pas Dieu, il faut ranimer en lui le sentiment de Dieu en réchauffant son cœur. C'est au cœur qu'il faut viser pour conquérir les âmes; autrement on ne remporte que des victoires très-partielles, on s'empare de quelque bastion écarté et sans importance.

En se souvenant qu'on ne peut pas démontrer Dieu, qui est la majeure de tous les syllogismes, il faut pourtant donner un rôle à la science dans la lutte contre le mal. Le péché doit être combattu dans toutes ses manifestations; or nous avons défini le péché l'état général dans lequel est entrée et demeurée l'humanité dès que l'homme a cessé d'aimer Dieu par-dessus tout; en décrivant quelques caractères du désordre survenu dans sa vie, nous avons relevé ce qui concerne l'intelligence. Nous ne prétendons pas que, sans le péché, l'homme aurait eu à sa disposition l'ensemble de la science, telle que nous sommes occupés depuis des siècles à la construire en tâtonnant, car il ne nous est pas possible de connaître exactement l'état que nous avons perdu; il est probable que la connaissance ne serait pas analytique, mais l'intelligence voyant dans l'objet de l'amour suprême le centre de l'univers, la cause de toutes choses, saisirait d'un coup d'œil tout l'ensemble qui en dépend. Aujourd'hui, pour connaître, il faut commencer par les détails et de là remonter péniblement aux causes et aux idées générales. De quelque manière que nous puissions connaître, c'est la loi de

notre esprit de connaître ; la science est pour nous un devoir ; qu'est-ce, en effet, que le devoir, sinon l'obligation de reconquérir la place que nous avons perdue. Travailler à étendre le champ des connaissances humaines, c'est diminuer d'autant l'empire du péché. Plus d'un savant serait étonné d'entendre qu'il est enrôlé dans l'armée qui combat cet adversaire, mais en dépit de lui-même, il confessera la réalité du péché à sa manière. Condamner ou seulement redouter la science, c'est donc retarder le développement de la vie dans la mort, c'est, sous prétexte d'humilité et de prudence, substituer sa propre idée, très-bornée, de l'univers à celle de Dieu qui sait tirer du bien de tout.

Il se peut d'ailleurs que des esprits sincères aient été absorbés par des études trop spécialisées et détournés des faits psychologiques, évidents pour un esprit dégagé de préoccupations ; mais la nécessité de connaître subsiste malgré ces dangers et ces victimes ; l'attention des incrédules sera peut-être attirée par une exposition large et complétement désintéressée de la vie morale ; pourquoi ne pas leur ôter au moins un prétexte d'incrédulité ? Le christianisme doit être étudié en lui-même, aussi bien que tant d'autres choses qui sont l'objet de labeurs patients et fructueux. Que faut-il pour que cette tentative donne un résultat heureux ? Il faut une *méthode*, ou bien si l'examen du christianisme révèle plusieurs districts dans ce vaste domaine, il faudra trouver pour chacun d'eux la méthode qui lui convient et s'y tenir strictement, sauf à la corriger à mesure que l'expérience fera voir ses défauts. C'est surtout la méthode qui manque aux ouvrages des réformateurs.

CHAPITRE II

La méthode scientifique et son point de départ.

Nous demandons une méthode pour construire une science du christianisme. Or, qu'est-ce que la science du christianisme ? C'est la réponse à cette question : Qu'est-ce que le christianisme ? et la méthode qui convient à cette science, ce sont les procédés intellectuels qu'il faut employer, les travaux qu'il faut faire pour répondre à cette question. Depuis que l'Église chrétienne a été fondée, on a toujours agité cette question, ou plutôt on y a toujours répondu instinctivement, sans trop soupçonner que c'était une question, et sans se préoccuper ni de science, ni de méthode. Peu à peu on a vu qu'il était nécessaire de procéder avec ordre et de suivre une marche réglée ; on s'est mis en quête d'une méthode.

§ Ier. Définition du christianisme et moyen de le connaitre

Mais il faut sortir de ces termes trop généraux et préciser cette méthode. En est-il de cette méthode comme

d'un procédé industriel pour construire une machine à vapeur ou une montre? Non; pour construire ces objets, il peut y avoir plusieurs procédés également bons, parce qu'on peut produire des machines à vapeur et des montres d'espèces différentes; il n'y a pas une machine à vapeur ou une montre type qui a une structure idéale et qu'on ne peut obtenir que d'une manière.

Tel n'est pas le cas de la science du christianisme. On n'invente pas le christianisme, il existe, et il s'agit seulement de le décrire et de le définir. Il ne peut y avoir qu'une science du christianisme, c'est celle qui reproduit exactement la réalité vivante.

De même, si l'objet de la science est donné et ne peut être modifié, l'instrument qui doit la créer est aussi donné, c'est l'esprit humain. Une science est le produit de la rencontre de l'esprit humain et d'une certaine réalité. L'esprit humain a plusieurs moyens de connaître, parce qu'il y a plusieurs ordres de réalités, mais il n'a qu'un moyen de connaître la même réalité. Il n'y a donc qu'une manière de connaître le christianisme, la science du christianisme n'a qu'une méthode. Si on me présente une réponse à la question posée plus haut : qu'est-ce que le christianisme? je pourrai dire, quel que soit son contenu : ou bien votre réponse est mauvaise et vous ne connaissez pas le christianisme, ou bien vous avez suivi la méthode propre à la science du christianisme.

Comment trouver cette méthode? En étudiant d'une part l'esprit humain et ses moyens de connaître, d'autre part le christianisme. — Est-ce dire qu'il est impossible de découvrir cette méthode, puisqu'on ne peut la trouver qu'en étudiant le christianisme, et qu'on ne peut étudier le christianisme sans l'avoir trouvée? — Non, c'est dire qu'on ne

peut arriver à la connaissance de la méthode qu'après un long travail de tâtonnement; chacun des efforts faits pour répondre à notre question a suivi d'instinct la bonne méthode pour une partie de ses résultats; et, au bout d'un temps plus ou moins long, on peut arriver à la dégager de ce qui la gêne, pour la fixer avec toujours plus de rigueur.

Commençons par définir le christianisme. Ce mot désigne, d'une manière sommaire, un ensemble complexe et indéterminé que nous sentons facilement, mais qu'il est plus difficile de définir. On y distingue des éléments très-divers et très-diversement accessibles à notre esprit. Par où convient-il de commencer pour suivre une marche sûre ? Par ce qui est le plus près de nous et par conséquent le plus à notre portée. Il faudra donc écarter les conceptions vagues, les généralisations forcément obscures, les idées conventionnelles et empiriques, et s'arrêter à quelque chose de positif, de concret.

Nous ne pouvons choisir autre chose que l'*individu chrétien* ou *régénéré*. Il est là sous mes yeux; pour le connaître, je n'ai qu'à l'observer, et si cela ne suffit pas, je peux le faire parler en lui posant des questions qui me paraîtront propres à m'éclairer. Si je l'interroge, il me répondra : Je sais que Dieu m'aime, et moi, de mon côté, je l'aime et je m'abandonne à lui. Ce témoignage que j'emprunte à un tiers, je peux me le demander à moi-même; je parlerai comme lui et comme tous ceux à qui je pourrais m'adresser. En analysant cette simple réponse formulée dans le langage de la piété, j'y trouve les éléments d'une définition du christianisme. L'homme régénéré est un homme qui vit avec Dieu dans une relation d'amour; si j'étudie en moi-même ce fait de la régénération, je peux apprendre ce qui l'a précédé, le péché, et ce qui l'a pro-

duit, Dieu et son œuvre dans l'humanité. Tout le christianisme est là. On peut le définir dans un sens large et élevé la relation normale de l'humanité avec Dieu, et dans un sens plus restreint l'œuvre de Dieu pour la régénération de l'humanité.

Ce fait de conscience de la régénération individuelle qui me donne la définition du christianisme, me fournit en même temps le point de départ de la science du christianisme. Il me donne *Dieu*, la cause de la régénération comme de toute vie et de toute chose, l'Être spirituel absolu. Analysez cette idée de l'Être absolu et vous avez toute la spéculation.

Il me donne en second lieu l'*homme*; après m'être compris moi-même, en me sentant remis en communion d'amour avec Dieu, je porte mes regards sur mon passé, dont je parviens aussi à me rendre compte par comparaison; puis j'observe les hommes que je vois semblables à moi, j'étudie l'histoire de l'humanité. C'est l'anthropologie dominée par l'antithèse du péché et de la régénération.

Il me donne enfin *l'œuvre historique de Dieu* pour produire la régénération de l'humanité; cette histoire est racontée dans la Bible. Le développement de cette histoire constitue la dernière branche de la science du christianisme.

Tel est le champ que doit étudier l'esprit humain pour construire la science du christianisme. Quels seront ses moyens de connaissance? L'esprit humain a trois moyens de connaître : 1° L'*observation*, qui examine directement les faits particuliers, extérieurs ou intérieurs, et remonte de là aux idées générales; 2° la *spéculation*, qui analyse les idées générales, et 3° le *témoignage*, qui nous rapporte ce que nous n'avons pu atteindre nous-mêmes, et complète

ainsi l'observation directe. Deux remarques sont nécessaires sur le rôle du témoignage :

1° Il rapporte des *faits* et non des *idées*, car il est destiné à étendre le champ de l'observation ; il ne peut pas remplacer le travail de la pensée, puisqu'il n'est pas de même nature. Le témoignage appliqué à des idées peut aider à la science indirectement en excitant le travail de l'esprit, et non directement en lui fournissant des résultats. Une idée ne peut prendre rang dans la science que si elle présente son acte d'origine et si on connaît le mode de sa formation. Dans d'autres conditions, la science ne peut l'admettre qu'à titre provisoire pour la contrôler en l'analysant et en la comparant avec les faits. Une idée révélée par le témoignage peut être d'une grande utilité dans la vie et dans l'instruction ; une foule d'idées entrent ainsi dans l'esprit des élèves, mais elles n'ont pour eux de valeur scientifique que quand ils les ont reproduites par leur propre travail qui, du reste, a été ainsi facilité.

2° Même quand le témoignage ne présente que des faits, il est rejeté et par conséquent inutile quand ces faits n'ont aucune *analogie* avec ceux que nous avons nous-mêmes observés. Il se peut qu'ainsi nous repoussions des faits vrais et importants, mais il faut bien que le témoignage soit contrôlé ; n'oublions jamais qu'il n'est qu'un aide de l'observation et doit lui être subordonné.

Des trois branches de la science du christianisme, la première sera soumise aux règles de la spéculation, la seconde recourra à l'observation et au témoignage, la troisième au témoignage seul.

C'est ainsi que nous concevons le christianisme et la science qui l'étudie.

Il nous est impossible de ne pas ajouter que nous re-

poussons comme insuffisante, parce qu'elle est sommaire et superficielle, l'opinion suivant laquelle la théologie tout entière repose sur le seul témoignage de Dieu ou des écrivains sacrés. Les remarques que nous avons faites sur le témoignage montrent pourquoi nous ne pouvons assigner à cette source de connaissance un rôle aussi important et inconditionné. Nous ne pouvons pas ici réfuter cette opinion en forme, nous aurons plus loin l'occasion d'y revenir ; il nous suffira de rappeler qu'elle est intimement unie à une conception du christianisme qui est répandue, mais superficielle. Elle peut se formuler dans le raisonnement suivant : Le christianisme est la religion des chrétiens ; la religion des chrétiens, c'est ce qu'ils croient ; ce qu'ils croient, c'est le contenu de la Bible ; donc le christianisme c'est le contenu de la Bible.

Nous repoussons ce raisonnement et cette théorie :

1° Parce que la religion des chrétiens n'est pas ce qu'ils *croient*, mais ce qu'ils *sont*.

2° Parce que cette théorie néglige le point important qui est de nous dire comment on dégage le contenu de la Bible ; elle se contente d'une adhésion ou plutôt d'une non-opposition au contenu de la Bible pris en bloc, disposition qui n'a pas toujours une valeur religieuse.

Ces idées d'une théologie inattentive s'accordent avec une certaine conception ecclésiastique qui définit le chrétien par l'Église idéale qui est censée l'absorber, au lieu de définir l'Église réelle par les chrétiens qui l'ont volontairement formée. Le chrétien est pour elle un homme qui admet certaines doctrines, et non un homme qui a fait certaines expériences, et une doctrine n'est pas une affirmation issue d'un travail scientifique, c'est une sorte

d'axiome divin mis à la portée des intelligences rebelles ou paresseuses par des textes qui ont force de loi.

Il ne serait pas difficile de faire voir que ces idées sont empruntées à un examen de la surface, mais qu'en allant un peu plus au fond, on découvre leur insuffisance. Nous ne voulons pas critiquer en détail, il serait plus utile d'agir sur les âmes avec assez de force pour qu'en se transformant elles-mêmes par la régénération, elles transformassent en même temps les institutions et les idées.

§ 2. Objections dirigées contre le point de départ

Répondons à quelques objections. On nous dira que notre point de départ est bien peu solide. Qu'est-ce, en effet, que l'individu régénéré? ce n'est pas tout le christianisme, ce n'en est qu'une partie; vous ne trouvez dans cet individu isolé ni l'histoire de l'œuvre de Dieu dans le monde, ni l'idée de Dieu, ni le péché. En outre, et ceci est plus grave, ce point de départ, où est-il? Vous parlez de l'homme régénéré comme si vous pouviez l'étudier à loisir, comme si la régénération était quelque part entière et terminée. Vous prétendez partir d'un fait positif quand, en réalité, vous partez d'un idéal insaisissable ou d'une fantaisie de votre esprit.

Nous prévoyons ces deux objections entre beaucoup d'autres, et nous les relevons parce qu'elles sont adressées à notre méthode elle-même; elles ne sont pas la simple expression d'idées reçues et revêtues de la seule autorité du temps. Nous y répondrons ici brièvement, laissant aux développements qui viendront plus loin, le soin d'achever

la réfutation. Commençons par le dernier point : la régénération est une idée, et non un fait.

Cette remarque est l'exagération d'un ~~fait~~ vrai qui se formulerait ainsi : la régénération est inachevée. Elle est inachevée, mais son commencement est un fait susceptible d'être perçu, constaté et décrit. Il y a sur la terre des hommes qui disent : Nous aimons Dieu ; cet amour, quoique trop faible, est le fondement de notre vie morale ; c'est depuis que nous avons commencé à voir en Dieu la source de tout bien, et à l'aimer plus que tout, que nous avons un peu compris Dieu, le monde et nous-mêmes. — On ne peut contester que ces gens existent, c'est un fait réel ; il nous suffit, car il contient non pas la régénération tout entière, mais son principe, l'amour pour Dieu, et on peut voir en eux qu'il apporte avec lui la rénovation de la vie morale et l'illumination de l'intelligence.

Admettons, répondra-t-on, admettons qu'il y ait des âmes en voie de régénération, sera-ce dans ces âmes que vous trouverez tout le christianisme ? Nous n'avons pas dit que l'observation de l'individu régénéré suffise à elle seule pour faire connaître tous les éléments du christianisme ; nous affirmons que la régénération est nécessaire pour l'étude et l'intelligence du christianisme. Il faut avoir sous les yeux le fait de la régénération pour que le christianisme puisse être discerné et compris. L'homme régénéré étant l'homme vrai, il est en parfait accord avec la raison et avec la cause de toutes choses, Dieu ; c'est l'homme régénéré qui fera comprendre l'homme déchu ; ce n'est pas le désordre qui fait comprendre l'ordre ; le désordre peut paraître ordre tant qu'on n'a vu que lui, et s'il paraît anomal, on ne saurait dire en quoi consiste le trouble qu'on ne peut s'empêcher de sentir. De même, le péché ne peut

être étudié avec fruit dans l'homme qu'à la lumière de la régénération ; il est une énigme dont le mot ne se lit que dans la restauration de l'ordre.

L'idée de Dieu, Être absolu, est suggérée par le rétablissement du rapport normal entre l'homme et Dieu. L'homme régénéré seul sait que Dieu est l'être dont il dépend absolument, dont il est aimé d'un amour absolu et auquel il doit donner son cœur tout entier. S'il est des hommes qui professent cette doctrine sans se dire chrétiens, c'est, ou bien qu'ils l'ont reçue du christianisme, ou bien qu'il y a en eux un principe de régénération introduit d'une manière inconnue.

Enfin, l'œuvre historique de Dieu ou seulement la vie du Christ ne se lisent pas dans la vie du chrétien, mais le chrétien seul leur donne le sens et la valeur qui leur appartiennent ; ce sont les degrés de la régénération qui marquent les degrés de l'intelligence de la Bible. Il est temps d'élever au rang d'un axiome scientifique cette vérité reconnue par tout cœur pieux et exprimée par un savant contemporain en ces mots : « La vraie exégèse, c'est l'expérience propre [1]. » En développant cette affirmation, on verra que l'expérience qui explique et achève toutes les autres, c'est celle de la régénération.

[1] M. Godet. — A côté de cette parole d'un théologien, il est intéressant de placer celles qui sont dictées par l'expérience et la réflexion à un simple fidèle, aujourd'hui missionnaire en Afrique : « Je lisais ma Bible chaque jour, je la lisais même avec plaisir, mais je la lisais de la même manière que je lis à présent la Bible cafre en caractères romains ; je peux prononcer les mots, mais je n'entends pas ce qu'ils signifient. Il faut une clef pour entrer dans la Bible, et sans cette clef, ses précieuses vérités sont des trésors cachés, inaccessibles à l'âme naturelle. Il faut que l'amour de Dieu entre dans le cœur, il faut que la bonne nouvelle du pardon des péchés illumine l'intelligence ; en d'autres termes, ce qu'on appelle l'Évangile doit être cru, avant que la parole de Dieu puisse être comprise par l'intelligence. » — C.-H. Malan, *A Soldier's Experience*, London, 1874, p. 18.

Nous posons donc en principe que le point de départ et la clef de la science du christianisme, c'est la régénération personnelle ; ajoutons qu'on ne peut l'étudier d'une manière quelque peu satisfaisante qu'en soi-même.

§ 3. La régénération et la certitude

Il faut maintenant faire voir comment la régénération de l'individu constitue pour lui la base scientifique de la théologie chrétienne.

Toute science suppose une certitude; son rôle est de l'étendre à de nouveaux objets, à des faits particuliers, à des idées générales, mais non de la créer; elle la trouve existant déjà. La certitude est un fait de conscience qui se produit conformément aux lois de la vie, et que la science doit accepter sous peine de périr. Il n'est aucune science qui ne doive partir d'une certitude préalable, produite par le mouvement de la vie. Cette affirmation est évidente pour les sciences mathématiques qui reposent sur des axiomes que la raison admet sans discussion, par la seule force de l'attention. Les sciences d'observation ont aussi leurs axiomes qui, pour être d'ordinaire sous-entendus, n'en sont pas moins réels et faciles à indiquer. Pour faire des observations dans le champ de la nature vivante ou inorganique, il faut admettre que la nature existe et que nous pouvons la connaître. Voilà deux axiomes bien caractérisés. Les sciences philosophiques reconnaissent aussi, explicitement ou implicitement, la capacité de la raison pour atteindre au principe de toutes choses. Reste le scepticisme qui confirme à son tour notre thèse; en niant toute certitude, il

rend la science impossible. Les savants de tout ordre font de la science en affirmant des axiomes ; les sceptiques suppriment la science en rejetant tout axiome ; cela revient au même ; les uns et les autres proclament l'indissoluble union de la science et d'une certitude antérieure à la science.

Il est donc vrai que toute science part d'une certitude ; cette thèse doit subsister en ce qui concerne la théologie ; il s'agit seulement de déterminer quelle est la certitude sur laquelle repose la théologie. Nous venons de dire que la certitude est le produit de la vie ; renvoyant à ce qui a été énoncé dans le chapitre précédent sur les caractères de la vie parfaite, nous répéterons que la certitude pleine est un de ces caractères. L'homme qui ne serait pas déchu de cette vie aurait joui d'une pleine assurance. Peut-être n'aurait-il pas eu sans cesse présentes à l'esprit toutes les connaissances possibles ; mais il lui aurait suffi d'un effort d'attention pour atteindre un objet quelconque de connaissance et pour le mettre en relation directe avec la certitude inébranlable dont il eût été doué.

La vie de l'homme a été profondément troublée, le fait central de sa vie, sa relation avec Dieu a été modifiée ; au lieu d'être uni à Dieu par un lien d'amour sans bornes, il ne lui est rattaché que par un lien de dépendance sans caractère moral. Dans ces circonstances, il n'y a pas lieu de s'étonner que la vie ait perdu ses caractères, la certitude n'est plus possible. Le principe de la certitude première ayant disparu, il n'y a plus de certitude absolue possible dans ce monde. La certitude qui reste au fond de tout homme et qui est à la base de toute science, c'est celle de sa propre existence ; l'homme sait qu'il vit. Mais demandez-lui où sont les sources de sa vie, il ne sera plus

aussi certain ; il voit bien qu'elles ne sont pas en lui, et tant qu'il n'aimera pas Dieu, il n'aura pas les moyens d'asseoir cette certitude de sa propre vie sur une certitude antérieure, et il finira peut-être par douter de son existence.

Nous disons donc que la certitude absolue est bannie de cette terre par la rupture de la relation normale entre Dieu et l'homme. On s'étonnera peut-être et on nous demandera si nous allons maintenant donner raison aux sceptiques. Conséquent avec le principe posé plus haut, qui déclare que la certitude est un caractère et un produit de la vie, nous affirmons que la vie étant désorganisée, la pleine certitude ne peut plus s'y trouver. Le péché ébranle la certitude. Mais alors que devient la certitude nécessaire à la science ? que deviennent les axiomes ? Nous n'avons pas dit que toute certitude a disparu, nous avons dit que la certitude n'est plus absolue, ce qui signifie qu'elle n'est jamais entière, ni en force ni en étendue ; elle est limitée à certaines catégories de faits ou d'idées, comme le nombre, la nature vivante ou inanimée, etc. ; même dans ces limites elle est sujette à de pénibles alternatives ; enfin, si on veut sortir de ces limites pour atteindre le principe universel, on retombe dans l'incertitude et cette incertitude s'étend parfois par réaction aux faits particuliers eux-mêmes ; de là le scepticisme. Les efforts sublimes de quelques grands esprits pour produire une conception de l'univers ont toujours échoué en bonne partie ; personne n'en a été pleinement satisfait, leurs auteurs eux-mêmes n'y ont trouvé qu'une assurance relative et ils ont toujours reconnu quelques points faibles dans leurs systèmes. On peut remarquer que les sciences mathématiques et les sciences naturelles sont solidement assises et marchent de progrès

en progrès, tandis que les sciences morales et philosophiques offrent un spectacle beaucoup moins tranquille. C'est que le désordre produit par le péché a atteint le principe même de la vie ; la surface est restée plus calme, et c'est à la surface que travaillent les sciences que nous avons nommées en premier lieu. Les sciences historiques qui tiennent le milieu entre les deux catégories donnent des résultats bien moins fermes que les sciences de la nature, parce que sous les événements extérieurs, il y a l'homme « ondoyant et divers, » toujours difficile à saisir et à déchiffrer.

N'oublions pas cependant que les sciences naturelles elles-mêmes reposent sur une certitude qui n'est pas première. La nature existe, mais existe-t-elle par elle-même ? Les uns l'affirment, les autres le nient; cette divergence suffit pour qu'on ne puisse déclarer la certitude inébranlable. La certitude première, fondamentale ne se trouverait que dans les conditions de la vie parfaite, et la vie parfaite n'a été atteinte par aucun de nous.

Il y a eu cependant un homme qui était absolument saint, et cet homme, qui vivait dans une communion parfaite avec Dieu, nous a révélé et communiqué le principe de la vie parfaite ; il est venu pour nous *régénérer*. C'est la régénération qui est la *seule* source de la certitude suprême de laquelle tout dépend; mais, disons-le bien haut afin d'éviter les illusions chez les uns, l'incrédulité chez les autres, la régénération commencée réellement chez beaucoup d'hommes, virtuellement chez tous, n'a été achevée dans aucun. Nous avons ressaisi ou entrevu le principe de la certitude, mais la certitude possédée, pleine, absolue n'est encore qu'une promesse. Il faut nous y résigner et savoir attendre en progressant toujours davantage dans le

champ de la vie et de la science. Il n'y a pas d'autre certitude première ici-bas que celle qui naît de la vie régénérée par l'amour. Cette certitude s'appelle dans le langage religieux la *foi*, et l'apôtre Paul savait bien quelle différence il y a entre la foi et la certitude pleine, c'est lui qui a dit : « Nous marchons par la foi et non par la vue. »

§ 4. Objections faites a la théologie scientifique.

Nous sommes ainsi ramené au point que nous indiquions dans notre introduction, quand nous parlions des malheurs de la théologie. C'est un malheur d'être obligé de constater qu'un des objets de nos désirs ne peut être atteint par nous, surtout quand cet objet est aussi élevé et aussi désirable que la certitude absolue ; c'est un malheur et une souffrance pour l'âme humaine ; la théologie en a aussi sa part : elle est difficilement comprise par ceux qui ne la cultivent pas avec quelque persévérance. D'un côté, on dit aux théologiens : Vous n'avez pas de méthode scientifique, votre édifice est sans solidité, il est fondé sur des nuages, vous êtes des rêveurs. De l'autre, ils s'entendent dire au contraire : Vous êtes bien sceptiques ; comment pouvez-vous méconnaître la certitude qui vous est offerte dans l'autorité ? prenez l'Église, prenez l'Écriture. Il faut répondre à ces deux catégories d'opposants.

Aux uns comme aux autres nous dirons : Il ne dépend ni de nous, ni de vous de changer les conditions de la vie humaine ; assurément nul ne peut les modifier en se persuadant qu'elles sont différentes de la réalité. Nous croyons la certitude solidaire de la vie, et comme la vie est toujours

en chemin vers la régénération, sans parvenir ici-bas à son terme de perfection, nous plaçons la certitude absolue parmi les biens qui nous sont promis pour une autre vie. Si cette thèse est vraie, et pour nous elle est non-seulement vraie, mais fondamentale, nous pensons agir plus scientifiquement en constatant un fait regrettable, mais solide.

Nous nous tournons ensuite vers nos premiers contradicteurs ; ce sont les savants proprement dits, positivistes ou matérialistes, et nous ajoutons : Vous vous renfermez chacun dans un domaine restreint, et ces domaines réunis ne constituent pas l'univers entier. Vous nous faites connaître des choses du plus haut intérêt, mais vous n'apaisez pas le besoin de savoir qui tourmente l'esprit humain. Quand on aura fait l'histoire des formations géologiques, quand on aura retrouvé l'origine de la vie, quand on aura écrit les annales des races et des peuples, aura-t-on rendu l'homme meilleur et plus heureux? lui aura-t-on fait comprendre pourquoi il pêche et pourquoi il meurt? Sans vouloir dénigrer les sciences positives, n'est-il pas permis de dire qu'elles sont impuissantes non-seulement à agir sur l'homme, mais à l'expliquer ?

En second lieu, le terrain sur lequel vous placez vos matériaux est-il donc si solide? Vos axiomes ne sont pas si bien assis qu'un esprit scrupuleux, à l'excès peut-être, ne puisse vous dire qu'il n'a aucune confiance dans vos méthodes et que rien ne lui paraît certain, tout étant possible et tout pouvant être une illusion. Vous lui répondrez qu'il est un insensé, mais vous ne le ferez pas taire. Quand on veut remonter à la certitude première, de laquelle tout dépend, il arrive un moment où les uns disent : Je crois à la science, je crois à la raison ; tandis que d'autres disent : Je n'y crois pas. Le positiviste et le matérialiste sont im-

puissants devant le sceptique et cependant ils continuent à travailler en vertu d'une conviction qui est dans leur âme, qui naît de leur vie et qu'on ne saurait leur arracher. Nous, de notre côté, nous disons au matérialiste et au positiviste : En vertu d'une expérience que nous appelons la régénération, nous croyons que tout ce qui existe dépend de Dieu et que pour les êtres spirituels, s'ils restent fidèles à leur destination, ce lien de dépendance devient un lien d'amour. Forts de cette expérience, nous étudions Dieu, l'homme et leurs rapports métaphysiques ou historiques, sans pour cela dédaigner vos travaux. Nous nous expliquons fort bien qu'on puisse être matérialiste et même sceptique, quand on n'a pas fait l'expérience que nous avons faite ; mais cette expérience nous empêche absolument de voir dans vos conceptions autre chose qu'une conséquence forcée du désordre, jeté dans la vie et dans l'esprit par le péché. Nous ne vous convainquons pas plus que vous n'avez convaincu le sceptique, mais si les circonstances vous amènent à faire la même expérience que nous, vous partagerez notre conviction; en attendant, nous désirions vous faire entendre que votre position scientifique, comme la nôtre, dépend d'une expérience.

Les personnes qui voient dans l'Église ou dans la Bible une base de certitude absolue, sont les victimes d'une illusion, d'un défaut d'attention. La certitude est un fait de conscience; ni l'Église qui est une institution, ni la Bible qui est un livre, ne peuvent tenir lieu d'un fait de conscience. L'Église, fût-elle infaillible, comme elle le prétend, la Bible, fût-elle écrite par Dieu lui-même, dans ses propres termes, comme quelques-uns le disent, ni l'une ni l'autre n'aurait, par cela seul, rendu la certitude absolue dans les âmes ; il s'agirait de produire une soumission

absolue à l'Église ou à la Bible, et cette soumission ne serait pas encore une certitude. L'Église et la Bible sont des moyens d'éducation et non des garanties de certitude.

Comment peut-on s'expliquer l'obstination avec laquelle beaucoup de gens très-honnêtes et très-pieux persistent à confondre la soumission à une autorité avec la certitude ? Laissant de côté la puissance du préjugé et de la tradition qui a fixé cette confusion dans le plus grand nombre de ceux qui en sont les échos, remontons à la cause de ce préjugé et de cette tradition. Il faut, pour cela, examiner d'un peu près le fait même de la régénération. Elle fait succéder à une certitude pénible qui s'étend à peu près à tous les sujets, une assurance toute nouvelle sur les bases de notre vie ; par elle nous apprenons, tantôt à la longue, tantôt brusquement, qui nous sommes, ce qu'est la vie et ce que nous avons à attendre. C'est une révolution, c'est une transformation fondamentale. Qu'arrive-t-il alors ? Ceux qui ont traversé cette crise peuvent difficilement l'étudier avec sang-froid, surtout si elle a été brusque. Ils ne peuvent avoir assez de calme pour analyser avec patience et ne parviennent pas à distinguer le fait même de leur régénération qui leur a communiqué cette certitude, des causes qui ont produit la régénération ; ils croient que leur assurance repose non sur l'expérience qu'ils ont faite de l'amour de Dieu, mais sur les intermédiaires qui ont amené cette expérience. Il y a cependant de nouveaux convertis qui savent faire cette distinction ; le Nouveau Testament nous en offre un exemple remarquable dans les Sichémites, qui disent à leur compatriote : « Ce n'est plus à cause de toi que nous croyons en Jésus, car nous l'avons entendu *nous-mêmes* et nous *savons* qu'il est

le sauveur du monde [1]. » On ne peut pas affirmer avec plus de netteté que la certitude du régénéré repose sur l'expérience.

A cette première confusion s'en ajoute facilement une seconde. La certitude du régénéré porte sur la relation de l'homme avec Dieu, mais il l'étend à une foule d'autres objets qui sont ou qui paraissent être inséparables de ce fait de conscience, par exemple la Bible ou l'enseignement officiel d'une Église. C'est ainsi que le converti catholique adopte à la fois l'assurance de son salut et la dogmatique populaire ou scolastique de l'Église ; le converti protestant admet aussi une certaine dogmatique et une certaine conception de la Bible. Ce phénomène est naturel, on ne peut s'en étonner ; mais il ne faut pas croire que cette confusion explicable soit nécessaire. Si c'est une erreur, elle ne peut être innocente, il serait bon qu'elle disparût ou au moins qu'elle fût moins complète. Usons de prudence pour éviter de détruire la foi en même temps que certaines idées insuffisantes, mais avisons aux moyens de rendre la distinction possible, organisons l'éducation religieuse de façon que l'esprit demeure libre vis-à-vis des formules, tout en cédant à l'action de Dieu.

Refuser de faire cette distinction, c'est non-seulement fermer les yeux dans l'intention d'empêcher un fait d'être vrai, mais c'est compromettre les progrès de la foi. On reprochera toujours aux chrétiens cette confusion qui a quelque chose de superstitieux ; les esprits bien disposés mais pénétrants seront rendus soupçonneux et peut-être tout à fait réfractaires, quand on voudra leur faire accepter des thèses contestables, sous prétexte qu'elles sont inséparables de la foi au Sauveur.

[1] Jean IV, 42.

Ces considérations n'auront peut-être éclairé personne, non-seulement parce que nous n'avons pas su les faire valoir, mais aussi parce qu'on est déterminé non pas tant par des raisons que par des instincts ; c'est le cœur qui dirige la volonté et tant que le cœur n'a pas été assez vivement impressionné, la volonté demeure la même et la conviction ne change pas. Néanmoins, cette thèse reste vraie à nos yeux : le point de départ de la science du christianisme c'est la certitude de la régénération. Nous entendons par là non-seulement qu'il faut commencer la science par l'étude du fait de la régénération, mais que la régénération doit être une réalité personnelle pour celui qui travaille dans le champ de cette science. Il doit avoir par devers lui la certitude de la régénération, de même que le naturaliste a la certitude de la vie.

C'est cette certitude qui appuie toutes les autres; on peut la contester parce qu'on ne la partage pas, mais on ne saurait dire au nom de quoi on est autorisé à la contester, et quelle autre certitude on peut lui opposer. Il n'en est aucune qui n'en dépende ; toutes les autres sont ruinées par le scepticisme et le scepticisme n'est détruit que par la régénération. En posant ce principe, on risque de n'être pas compris, mais on aurait tort de perdre courage pour cela. Saint Paul avait plus d'assurance, mais aussi il était plus avancé dans la voie de la régénération ; c'est encore lui qui a dit : « L'homme terrestre n'accueille pas les choses de l'Esprit de Dieu, elles sont pour lui une folie et il ne peut les comprendre parce qu'elles demandent à être jugées spirituellement. *L'homme spirituel au contraire juge de tout et lui-même n'est jugé par personne.* » On voit avec quelle audace et quelle candeur il affirme l'excellence du point de vue de la régénération et l'incompé-

tence des jugements prononcés d'un point de vue inférieur. La science du christianisme est une folie pour quiconque n'est pas chrétien, elle n'a de valeur que pour celui qui a reçu une éducation chrétienne et que cette éducation a mis en voie de régénération.

CHAPITRE III

La dogmatique de Calvin exposée d'après la méthode scientifique.

Après avoir indiqué le principe de notre méthode et les trois branches maîtresses de la science théologique, nous retournons à Calvin. Notre intention n'est pas de démontrer notre méthode par l'exemple de Calvin; pour nous, elle est assise sur une autre base; la nature du christianisme et les moyens de connaître que possède l'esprit humain nous font dire qu'il ne saurait y en avoir d'autre. Il se peut que nous ne l'ayons pas dégagée avec une clarté suffisante, mais il nous semble évident que si on n'avait pas l'esprit prévenu par des habitudes, la présence de cette méthode apparaîtrait même dans les dogmatiques qui lui semblent le plus contraires, parce qu'elles mettent le plus en avant la méthode d'autorité. Si nous revenons maintenant à l'Institution, c'est pour chercher à y relever un certain nombre de traits qui sont des traces de la méthode naturelle et pour indiquer les causes qui rendent cette méthode moins apparente. Nous savons bien que si nous réussissions à en faire constater la présence dans la grande dogmatique du XVI[me] siècle, nous aurions peu de peine à la

faire agréer des chrétiens du XIXme; mais bien que nous soyons convaincu de cette présence, soit à priori, soit par l'examen, nous croyons qu'il est relativement plus difficile de faire voir cette méthode chez Calvin que de la faire adopter pour l'époque actuelle. C'est en effet par des motifs tirés de l'histoire et de l'habitude qu'on s'oppose à l'emploi des méthodes scientifiques, et on ne contraindra les esprits à les voir dans le passé que quand on leur aura fait admettre que les conditions de la science sont les lois de la pensée et que l'homme n'est pas capable de penser en dehors de ces lois.

Nous commencerons par donner une idée d'ensemble de la dogmatique de Calvin, en la sortant du cadre qu'il lui a lui-même donné, pour la faire entrer dans celui que nous fournit la méthode naturelle.

On pourra voir ainsi d'un coup d'œil quelle place elle occupe dans ce nouveau cadre, et on verra si elle n'y peut entrer que par violence et à l'aide d'un tour de force.

§ 1. La spéculation.

Nous groupons dans cette section un certain nombre de sujets qui y rentrent sans qu'aucun lien les rattache dans l'institution, ce sont : les caractères ou les attributs de Dieu, la Création, la Providence, la Prédestination, la Trinité, et l'état primitif de l'homme.

1. *Les attributs de Dieu.* Calvin ne s'arrête pas longtemps sur ce sujet et ne le traite pas en forme. Cependant au chapitre V du livre Ier, il parle de Dieu dans la nature et relève sa puissance : « Il y a des enseignemens infinis

« tant au ciel qu'en la terre pour nous testifier sa puis-
« sance admirable[1], » et il ajoute : « Pour ceste cause au-
« cuns des philosophes anciens ont à bon droit nommé
« l'homme un petit monde : pource que c'est un chef-d'œuvre
« auquel on contemple quelle est la puissance, bonté et
« sagesse de Dieu, et lequel contient en soy assez de mi-
« racles pour arrester nos esprits, moyennant que nous ne
« desdaignons pas d'y estre attentifs[2]. »

Au chapitre X du même livre, il expose ce que la Bible nous apprend de Dieu ; d'après Exode XXXIV, 6, il rappelle son nom de Jéhova : « son éternité et son essence ré-
« sidente en luy-mesme est annoncée par ce nom qui luy
« est attribué en premier lieu : lequel est deux fois répété
« en hébrieu : qui vaut autant à dire comme Celuy qui est
« seul[3] ;» il énumère rapidement, d'après le même passage de l'Exode, quelques caractères, puis il les résume dans les trois principaux, qui sont la miséricorde, le jugement et la justice d'après Jérémie IX, 24 : « Certes, ces trois
« choses nous sont principalement nécessaires à cognoistre :
« sa miséricorde, en laquelle consiste le salut de nous tous ;
« son jugement, lequel journellement il exerce sur les ini-
« ques, et lequel il leur réserve plus rigoureux à confusion
« éternelle ; sa justice, par laquelle ses fidèles sont béni-
« gnement entretenus[4]. »

2. *La Création*. Ce qui distingue Dieu des autres divinités et des autres êtres, c'est qu'il est créateur du monde et c'est pour nous le faire savoir que Dieu nous a donné le récit de la Création : « Par quoy Dieu a publié l'histoire
« de la création par Moyse, sur laquelle il a voulu que la

[1] I, v, 2 (Nous citons d'après l'édition publiée à Paris en 1859). — [2] I, v, 3. — [3] I, x, 2. — [4] Ibid.

« foy de l'Église fust appuyée; afin qu'elle ne cherchast « autre Dieu, sinon celuy qui est là proposé créateur du « monde[1]. » Il ne faut pas se livrer à des recherches inutiles sur le moment où Dieu a jugé bon de créer le monde : « Car il ne nous est pas licite, ny mesmes expédient d'en« quester pour quoy Dieu a tant différé... Par quoy un bon « ancien jadis respondit fort bien à un de ces mocqueurs, « lequel par risée et plaisanterie demandoit à quel ouvrage « s'appliquoit Dieu devant qu'il créast le monde. Il bas« tissoit (dit-il) l'enfer pour les curieux[2]. »

3. *La Providence.* Calvin voit Dieu agissant en tout, il ne s'arrête pas au « sens humain, » qui « estime que ce « que Dieu a du commencement espandu de vigueur par « tout, suffit à garder les choses en leur estat. Or la foy « doit bien passer plus outre, c'est de recognoistre pour « gouverneur et gardien perpétuel, celuy qu'elle a cognu « estre créateur: et non pas seulement en ce qu'il conduit « la machine du monde et toutes ses parties d'un mouve« ment universel, mais en soustenant, nourrissant et son« gnant chacune créature jusqu'aux petis oiselets[3]. »

La Providence est la négation du hasard[4]; les événements, quels qu'ils soient, sont gouvernés par le conseil secret de Dieu[5]; les objets inanimés lui servent d'instruments. La Providence de Dieu ne consiste pas seulement à voir, mais à faire, à diriger tous les événements[6], il n'y a pas de partage entre la Providence de Dieu et le libre arbitre[7]. Cette doctrine n'est pas, comme on l'en accuse, identique à la fantaisie des Stoïques, « que toutes choses advie« nent par nécessité[8];» « fortune et adventure sont mots de

[1] I, xiv, 1. — [2] Ibid. — [3] I, xvi, 1. — [4] I, xvi, 2. — [5] Ibid. — [6] I, xvi, 4. — [7] Ibid. — [8] I, xvi, 8.

« payens[1]; » les événements nous paraissent fortuits, « pource que des choses qui advienent, l'ordre, la raison, « la fin et nécessité est le plus souvent cachée au conseil « de Dieu, et ne peut estre comprinse par l'opinion hu- « maine[2]. »

Il faut considérer la Providence de Dieu comme son activité en faveur de son Église[3]; elle ne se découvre qu'à l'homme qui vit dans l'humilité[4]; elle n'interdit pas aux hommes la prévoyance[5], car « nous ne devons pas contem- « pler la providence de Dieu nue, mais avec les moyens « que Dieu luy a conjoincts[6]; l'industrie de consulter et se « garder a esté inspirée de Dieu aux hommes, par laquelle « ils servissent à sa providence, en conservant leur vie[7]. »

La Providence ne nous ôte pas la responsabilité de nos actes, car nous nous sentons coupables[8].

Le chrétien regarde toujours à Dieu « comme à la principale cause de tout ce qui se fait[9]; » il sait que tout concourt à son bien et à son salut[10], il attribue tout bonheur à Dieu[11] et voit aux adversités un but salutaire[12]. Quant aux méchants, Dieu non-seulement leur permet leurs mauvaises actions, mais il les veut ; il n'est pas par là auteur de ces péchés, car il ne les commande pas[13].

4. *L'élection.* Cette doctrine est pour Calvin « non-seu- « lement utile, mais aussi douce et savoureuse au fruit qui « en revient[14]; » si nous l'oublions, nous commettons trois fautes : nous n'attribuons pas à Dieu « toute la cause de nostre salut, » nous ne sommes pas assez humiliés, et nous n'avons « nulle droicte fermeté ne fiance ailleurs[15]. » En

[1] I, XVI, 8. — [2] I, XVI, 9. — [3] I, XVII, 1. — [4] I, XVII, 2. — [5] I, XVII, 4. — [6] Ibid. — [7] Ibid. — [8] I, XVII, 5. — [9] I, XVII, 6. — [10] Ibid. — [11] I, XVII, 7. — [12] I, XVII, 8. — [13] I, XVIII. — [14] III, XXI, 1. — [15] Ibid.

étudiant ce sujet, il faut s'en tenir à ce que Dieu nous dit dans sa Parole[1], mais il ne faut pas négliger ce qu'il nous dit[2]; on peut abuser de cette doctrine, comme on peut aussi abuser de toutes les autres[3].

La définition est claire: « Nous appelons Prédestination « le conseil éternel de Dieu, par lequel il a déterminé ce « qu'il vouloit faire d'un chacun homme. Car il ne les crée « pas tous en pareille condition, mais ordonne les uns à « vie éternelle, les autres à éternelle damnation[4]. »

La prédestination paraît dans l'histoire d'Abraham qui a été désigné, lui et sa postérité, pour être l'objet du salut; ce choix qui repose sur l'amour gratuit de Dieu est rappelé au peuple d'Israël, pour détruire toute idée de mérite[5]. Dans la race d'Abraham, Isaac a été choisi et Ismaël rejeté; plus tard Ésaü a été écarté et Jacob choisi, plus tard encore deux tribus sont préférées aux dix autres[6]; mais la prédestination s'applique aussi aux individus[7].

Il y a inconséquence à n'admettre que l'élection au salut en repoussant l'élection à la mort éternelle[8]; on ne peut pas non plus admettre la prescience sans la prédestination[9], car Dieu pouvait, s'il le voulait, obvier aux maux qu'il prévoyait.

L'élection au salut s'accomplit par la vocation[10]. Il ne faut pas croire que l'homme ratifie l'élection de Dieu, ni qu'elle dépende de la foi[11]. Comment est-on assuré de son élection? il en faut des signes certains; d'autre part, il ne faut pas se laisser priver de l'assurance divine, car « le « diable n'a nulle plus griefve tentation ne périlleuse pour « esbranler les fidèles, que quand les inquiétant de doute

[1] III, xxi, 1, 3.— [2] III, xxi, 3.— [3] III, xxi, 4.— [4] III, xxi, 5.— [5] Ibid. — [6] III, xxi, 5, 6. — [7] III, xxi, 7. — [8] III, xxiii, 1. — [9] III, xxiii, 6. — [10] III, xxiv. — [11] III, xxiv, 3.

« de leur élection, il les solicite d'une folle cupidité de la « chercher hors de la voye[1]. »

Pour se rassurer, il ne faut pas vouloir s'élever au conseil de Dieu, mais chercher dans sa Parole : « car comme « ceux qui pour estre certains de leur élection, entrent au « conseil éternel de Dieu sans sa Parole, se précipitent et « fourrent en un abysme mortel : aussi d'autre part ceux « qui la cherchent droictement et en tel ordre qu'elle est « monstrée en l'Escriture, en rapportent une singulière « consolation[2]. » Il faut regarder à Christ, « auquel seul « repose le bon plaisir du Père[3], » «nous avons un tesmoi- « gnage assez ferme et évident que nous sommes escrits « au livre de vie, si nous communiquons à Christ[4]. » « Si « nous doutons asçavoir si Christ nous a receus en sa tu- « telle et sauvegarde, il vient au-devant de ceste doute, « quand il se présente pour pasteur et déclaire qu'il nous » aura au nombre de ses brebis, si nous escoutons sa « voix[5]. »

Le dogme de l'élection, on le voit, ne doit pas troubler les âmes par des inquiétudes ; le salut est la manifestation de l'élection éternelle ; l'élection ne se fait connaître que dans le fait même où elle s'accomplit. C'est donc se tromper que de se dire : Je ne saurai que je peux être sauvé que quand je saurai que je suis élu ; il faut dire au contraire : Si je me sens uni à Christ, je suis sauvé, donc élu.

Ceux qui perdent la foi, n'avaient jamais eu une pleine assurance[6]. Ceux que Dieu a destinés à la mort éternelle, il les y fait aller[7] ; nous en avons des «exemples infinis,» et en particulier, tous ceux qui sont nés avant la venue du Christ[8]. Dieu pourrait les sauver, mais il ne le veut pas ;

[1] III, xxiv, 4. — [2] Ibid. — [3] III, xxiv, 5. — [4] Ibid. — [5] III, xxiv, 6. — [6] III, xxiv, 7. — [7] III, xxiv, 12. — [8] Ibid.

le motif de sa volonté est caché en lui[1]. Il suffit de savoir qu'ils sont coupables et méritent la mort éternelle[2].

5. *La Trinité*[3]. Cette doctrine, qui a été l'occasion et le produit de tant de spéculations, fournit à Calvin la matière de développements assez amples, mais sobres.

Dieu est une essence infinie et spirituelle[4]. L'Écriture ne s'étend pas sur ce point « pour nous tenir en sobriété[5], » et il faut bien se souvenir que ses « manières de parler « n'expriment pas tant ric à ric quel est Dieu en soy, qu'elles « nous en apportent une cognoissance propre à la rudesse « de nos esprits : ce que l'Escriture ne peut faire qu'elle « ne s'abaisse, et bien fort, au-dessous de la majesté de « Dieu[6]. » Dieu se distingue des idoles; « car il se propose « tellement pour un seul Dieu, qu'il s'offre pour estre con- « templé distinct en trois personnes[7]. »

Il faut définir ces termes. Le mot de personne ou hypostase « emporte subsistence qui réside en un seul Dieu[8], » c'est-à-dire désigne un être distinct qui peut avoir des pareils de la même essence que lui, mais qui s'en sépare par le fait d'une existence à part. En cette matière, on est obligé d'employer des mots d'origine humaine qui ne se trouvent pas dans l'Écriture, mais il n'y a aucun mal à exprimer clairement « les choses qui sont obscurément « monstrées en l'Escriture, » pourvu qu'on ne dise rien de contraire à l'Écriture[9]. L'Église a été contrainte de préciser les points laissés obscurs dans l'Écriture pour « maintenir la vérité contre les calomniateurs qui la renver- « sent en tergiversant[10]. »

Les Pères ne donnent pas tous le même sens aux ter-

[1] III, xxiv, 13. — [2] III, xxiv, 14. — [3] I, xiii. — [4] I, xiii, 1. — [5] Ibid. — [6] Ibid. — [7] I, xiii, 2. — [8] Ibid. — [9] I, xiii, 3. — [10] I, xiii, 4.

mes. Jérôme fait de substance un synonyme d'essence et déclare que c'est un sacrilége de mettre trois substances en Dieu, tandis que St. Hilaire dit à plusieurs reprises qu'il y a trois substances en Dieu, parce que substance a pour lui le sens de personne [1]. Il faut éviter de vaines disputes de mots ; ce qui importe, c'est la doctrine même : « Or, s'il y en a quelques-uns tant scrupuleux qui ne puis- « sent recevoir ces noms : toutesfois nul d'eux en despit « qu'il en ait ne pourra nier quand l'Escriture parle d'un « Dieu, qu'il ne fale entendre unité de substance ; quand « elle dit que le Père, le Fils et le Sainct-Esprit sont trois, « qu'elle ne dénote trois personnes en ceste Trinité. Quand « cela sera confessé sans astuce, il ne nous doit chaloir « des mots [2]. »

La définition du mot personne est celle-ci : « J'appelle « personne une résidence en l'essence de Dieu laquelle es- « tant rapportée aux autres, est distincte d'avec icelles « d'une propriété incommunicable [3]. »

Cela dit, Calvin démontre la divinité du Fils [4]. »

Quand l'Écriture l'appelle la Parole, elle ne veut certainement pas désigner par ce mot une voix, mais « une « sagesse résidente en Dieu, dont toutes révélations et « Prophéties sont procédées [5] ; » elle a concouru avec Dieu à la création du monde [6] ; elle a été engendrée avant les siècles [7] ; si elle n'a été manifestée qu'en la création, elle n'existait pas moins auparavant [8].

L'Écriture appelle Christ Dieu (Ps. XLV, 7 ; Ésaïe IX, 5 ; XXV, 9 ; Jérémie XXIII, 6) [9]. L'Éternel se présente plus d'une fois sous la forme d'un ange (Juges VI,

[1] I, XIII, 5. — [2] Ibid. — [3] I, XIII, 6. — [4] I, XIII, 7-13. — [5] I, XIII, 7. — [6] Ibid. — [7] Ibid. — [8] I, XIII, 8. — [9] I, XIII, 9, 10.

VII; Osée XII, 5, 6; Genèse XXXII, 29, 30). Cet ange est la Parole éternelle [1].

Le Nouveau Testament prouve aussi la « Déité éternelle [2] » de Jésus-Christ. « Tout ce qui avoit esté prédit du « Dieu éternel, les Apostres l'appliquent à Jésus-Christ, « disans qu'il a esté accompli en luy, ou le sera [3]. » En outre Jean, Paul et Thomas l'appellent Dieu [4].

Les œuvres mêmes que la Bible raconte de lui font voir sa divinité; il viole le sabbat, il gouverne le monde, il pardonne les péchés, il connaît les pensées de l'homme [5]; il fait des miracles non-seulement par don de Dieu, mais par sa propre vertu qu'il a même le pouvoir de communiquer; il se dit salut, justice et vie; il demande qu'on croie en lui, il donne la vie éternelle. Paul déclare ne savoir que Christ, alors que Dieu défend de se glorifier ailleurs qu'en lui. Les apôtres dans leurs lettres adressent leurs vœux à Christ comme à Dieu, attendant tout de son intercession et de lui-même [6]. Calvin ajoute ici ces paroles remarquables, qui sont bien supérieures à la conception autoritaire et didactique de la révélation: « Ceste cognois- « sance qui gist en pratique et *expérience* est beaucoup « plus certaine que toutes spéculations oisives ; car l'âme « fidèle recognoist indubitablement, et par manière de « dire, touche à la main la présence de Dieu, là où elle « se sent vivifiée, illuminée, sauvée, justifiée et sancti- « fiée [7]. »

Le Saint-Esprit aussi est Dieu [8]; il était « espandu sur les « abysmes [9] ; » avec Dieu il envoie les prophètes, il soutient et vivifie toutes choses, et nous-mêmes, nous le sentons agir

[1] I, XIII, 10. — [2] I, XIII, 11. — [3] Ibid. — [4] Ibid. — [5] I, XIII, 12. — [6] I, XIII, 13. — [7] Ibid. — [8] I, XIII, 14, 15. — [9] I, XIII, 14.

en nous pour nous régénérer; il sonde les secrets de Dieu, il dispense les dons de Dieu; nous devons être ses temples; le péché commis contre lui est le seul irrémissible.

Les personnes de la Trinité se sont manifestées plus clairement à part l'une de l'autre depuis l'avénement du Fils; néanmoins elles sont un seul Dieu, de même qu'il n'y a qu'une foi; la foi est simple et n'a pour objet que Dieu; il faut donc que le Père, le Fils et le Saint-Esprit soient de la même essence, ne formant qu'un seul Dieu [1].

Il y a cependant une distinction entre les personnes : il est dit que la Parole est *en* Dieu, qu'elle a sa gloire *avec* le Père; il faut bien qu'ils soient distincts, autrement ces locutions seraient tout à fait oiseuses et vides, on ne rapproche pas deux choses qui se confondent. Jésus dit qu'*un autre* témoigne en sa faveur; le Père a créé *par* sa Parole; le Père n'est pas venu sur la terre, il n'est pas mort et ressuscité. Cette distinction des personnes est antérieure à l'Incarnation [2].

Le Saint-Esprit est distinct du Père puisqu'il en procède; il est distinct du Fils, puisque celui-ci dit qu'il enverra un *autre* consolateur [3].

La distinction des personnes est difficile à exprimer, cependant on peut dire que le Père est la source et l'origine de tout; le Fils, la sagesse et l'ordre; le Saint-Esprit, l'action [4]. Il ne faut pas s'égarer dans des subtilités et le plus sûr est de se tenir à ce qu'expose saint Augustin (*de Trinitate*, lib. V) [5].

Nous ne connaissons pas l'essence de Dieu; l'Écriture vient à notre aide; comment pourrions-nous nous étonner

[1] I, XIII, 16. — [2] I, XIII, 17. — [3] Ibid. — [4] I, XIII, 18. — [5] I, XIII, 19.

de cette ignorance, puisque notre esprit n'est pas même capable de connaître sa propre essence [1].

6. *L'état primitif de l'homme.* L'homme se compose de deux essences, l'âme et le corps, qui sont distinctes ; l'âme n'est pas une qualité du corps, c'est une essence immortelle. L'immortalité de l'âme est démontrée par la conscience qui juge du bien et du mal, et par les facultés de l'âme qui, s'élevant jusqu'à Dieu, ne peuvent être périssables. L'Écriture, enfin, parle à tout propos de l'âme comme d'une essence propre et immortelle [2]; elle atteste l'origine divine et la destinée éternelle de l'âme, en déclarant que l'homme a été créé à l'image de Dieu [3]. Pour savoir en quoi consiste cette image, il faut nous rappeler qu'elle a été déformée en nous par la corruption de notre nature, et écouter ce qui nous est dit sur l'œuvre de Christ en nous pour nous la rendre, car « la fin de nous régénérer est que Jésus-Christ nous reforme à l'image de Dieu [4]. » Parlant de ce renouvellement, saint Paul indique comme ses éléments la connaissance (Col. III, 10), puis une justice sainte et véritable (Éph. IV, 24). Il dit ailleurs (2 Cor. III, 18) que nous contemplons la gloire de Christ pour être transformés en son image; c'est donc Christ qui est l'image parfaite de Dieu. Cette image a trait à la vie spirituelle et céleste, elle se trouve chez les élus et ne se déploiera pleinement que dans la vie à venir [5]. La femme, aussi bien que l'homme, est faite à l'image de Dieu [6]. — Calvin se livre ensuite à une recherche des facultés de l'âme; les philosophes s'égarent sur ce point; confondant l'état actuel de l'homme avec son état primitif,

[1] I, xiii, 21.— [2] I, xv, 2.— [3] I, xv, 3.— [4] I, xv, 4.— [5] Ibid.— [6] Ibid.

ils oublient le péché originel et ses suites [1]. Calvin admet deux facultés principales, l'intelligence et la volonté : « L'intelligence est pour discerner entre toutes choses qui « nous sont proposées et juger ce qui nous doit estre ap- « prouvé ou condamné. L'office de la volonté est d'eslire « et suivre ce que l'entendement aura jugé estre bon, au « contraire rejetter et fuir ce qu'il aura réprouvé [2]. » Dans son intégrité, l'homme possédait ces facultés en un tel état qu'il « avoit franc arbitre par lequel, s'il eust voulu, il eust « obtenu vie éternelle [3] ; » « toutes les parties de l'âme « estoyent reiglées à se bien ranger : l'entendement estoit « sain et entier, la volonté estoit libre à élire le bien [4], » mais Dieu n'avait pas donné à l'homme « la vertu de per- « sévérance [5], » aussi a-t-il pu pécher. Telle a été la volonté de Dieu, « cela est caché en son conseil estroit et nos- « tre devoir est de ne rien sçavoir qu'en sobriété [6]. »

§ 2. L'ANTHROPOLOGIE.

1. *Le Péché.* Le péché d'Adam a été une désobéissance où se succédèrent l'incrédulité, l'ambition, l'orgueil et l'ingratitude [7]. Par ce péché l'homme a été séparé de Dieu, voué à la malédiction de Dieu et à la mort [8]. Le premier péché avec toutes ses conséquences est le fait non d'Adam seul, mais de toute sa postérité : « Certainement, il nous « faut avoir cela pour résolu, qu'Adam n'a pas seulement « esté père de l'humaine nature, mais comme souche ou

[1] I, xv, 7. — [2] Ibid. — [3] I, xv, 8. — [4] Ibid. — [5] Ibid. — [6] Ibid. — [7] II, i, 4. — [8] II, i, 5.

« racine ; et pourtant qu'en la corruption d'iceluy, le genre « humain par raison a esté corrompu [1]. »

L'humanité a été par là privée de libre arbitre [2]. Calvin définit cet état : « Comme j'ay desjà dit, ceste sentence « commune qu'on a tirée de sainct Augustin me plaist bien : « c'est que les dons naturels ont esté corrompus en l'homme « par le péché et que les supernaturels ont esté du tout « abolis [3]. » Les dons *surnaturels*, entièrement perdus sont la « clairté de foy, l'intégrité et droicture appartenante à « la vie céleste et à la félicité éternelle [4]. » Les dons *naturels*, c'est-à-dire la raison et la volonté, subsistent, mais seulement pour les « choses terriennes [5], » c'est-à-dire la politique, les arts, les sciences. Calvin n'hésite pas à dire : « Quand nous voyons aux écrivains payens ceste admirable « lumière de vérité, laquelle apparoist en leurs livres, cela « nous doit admonester que la nature de l'homme, combien « qu'elle soit descheute de son intégrité et fort corrompue, « ne laisse point toutesfois d'estre ornée de beaucoup de « dons de Dieu. Si nous recognoissons l'Esprit de Dieu « comme une fontaine unique de vérité, nous ne contem- « nerons point la vérité partout où elle apparoistra, sinon « que nous vueillions faire injure à l'Esprit de Dieu : car « les dons de l'Esprit ne se peuvent vilipender sans le « contemnement et opprobre d'iceluy [6]. »

La connaissance des « choses célestes » se répartit sous trois chefs, « asçavoir de cognoistre Dieu, sa volonté pater- « nelle envers nous et sa faveur en laquelle gist nostre salut, « et comment il nous faut reigler notre vie selon la reigle « de la Loy [7]. » Sur le premier point, l'existence de Dieu [8],

[1] II, I, 6. — [2] II, II. — [3] II, II, 12. — [4] Ibid. — [5] II, II, 13. — [6] II, II, 15. — [7] II, II, 18. — [8] Ibid.

l'homme n'a que des lueurs; sur le second [1], le salut, il ne sait rien; sur le troisième, la loi [2], il ne sait que juste assez pour être inexcusable: « L'homme, après avoir assis « un bon jugement universel, enveloppant puis sa personne « avec la chose, oublie la reigle qu'il suivoit au paravant, « pendant qu'il n'avoit esgard à soi-même [3]. »

Dans les choses célestes, la volonté est tout à fait incapable [4]. Saint Paul dit que nous ne pouvons pas même penser par nous-mêmes (2 Cor. III, 5), et que Dieu produit en nous le vouloir et le faire (Phil. II, 13).

L'homme est donc assujetti à la chair; la chair n'est pas seulement l'homme sensuel, mais tout ce qui n'est pas l'esprit, lequel vient de Dieu [5]. La volonté de l'homme étant asservie au péché, il fait le mal, non par contrainte, mais par nécessité de nature [6]. Rien de bien ne se fait que par Dieu. C'est Dieu qui commence en nous la vie spirituelle et qui l'achève [7]. Il donne un cœur nouveau (Ézéch. XXXVI, 26, 27): « Tout ce qui est de nostre propre volonté est « aboly, tout ce qui succède est de Dieu [8]. » « Le Seigneur « commence en nous son œuvre, inspirant à nos cœurs « l'amour, le désir et estude de bien et de justice...., mais « il parachève son œuvre, en nous confermant à persévé- « rance [9]. »

L'action de Dieu sur nous est irrésistible [10].

Nous ne coopérons pas à notre salut, et voici ce que Calvin répond à ceux qui affirment cette coopération: » S'ils entendent qu'après avoir esté réduits par la vertu « de Dieu en obéissance de justice, nous suivons volontai- « rement la conduite de sa grâce, je leur confesse. Car il

[1] II, II, 19-21. — [2] II, II, 22 ss. — [3] II, II, 23. — [4] II, II, 26-27. — [5] II, III, 1.— [6] II, III, 5.— [7] II, III, 6.— [8] Ibid.— [9] Ibid.— [10] II, III, 10.

« est très-certain que là où règne la grâce de Dieu, il y a « une telle promptitude d'obtempérer; mais dont est-ce que « cela vient, sinon d'autant que l'Esprit de Dieu estant « conforme à soy-mesme, nourrit et conferme en nous « l'affection d'obéissance, laquelle il a engendrée dès le « commencement? Au contraire, s'ils veulent dire que « l'homme a cela de sa propre vertu, qu'il coopère avec la « grâce de Dieu, je dy que c'est un erreur pestilent » (II, III, 11).

Le chapitre III du IIme livre est intitulé : « Que la na- « ture de l'homme corrompue ne produit rien qui ne mé- « rite condamnation, » mais cette condamnation n'est nulle part définie, et le chapitre traite plutôt de l'état moral de l'homme pécheur que de la nature de sa condamnation.

II. *La Régénération.* Calvin commence son livre III en disant que « cependant que nous sommes hors de Christ « et séparez d'avec luy, tout ce qu'il a fait ou souffert pour « le salut du genre humain, nous est inutile et de nulle « importance; il faut... qu'il soit fait nostre et habite en « nous [1]. » Comment s'opère cette communion? par le Saint-Esprit : « Le Sainct-Esprit est comme le lien par le- « quel le Fils de Dieu nous unit à soy avec efficace [2]. » « Il « nous est racine et semence de la vie céleste [3], » et nous communique tous les dons de Dieu ; le principal est la foi [4], « par laquelle il ameine à la clairté de l'Évangile. »

Suit un long chapitre [5] qui définit la foi en grand détail. La foi a Dieu pour objet; mais on n'arrive à Dieu que par Jésus-Christ [6], la foi n'est pas enveloppée, comme le veulent les théologiens catholiques; car, ainsi qualifiée, elle

[1] III, I, 1. — [2] Ibid. — [3] III, I, 2. — [4] III, I, 4. — [5] III, II. — [6] III, II, 1.

devient une simple soumission à l'enseignement de l'Église, qui ne change pas le cœur; « nous obtenons salut.... en « tant que nous cognoissons Dieu nous être Père bien « vueillant, pour la réconciliation qui a esté faite en Christ: « et pource que nous recevons Christ, comme à nous donné « en justice, sanctification et vie [1]. » Plus loin Calvin donne une notion complète de la foi: « Nous avons une « entière définition de la foy, si nous déterminons que c'est « une ferme et certaine cognoissance de la bonne volonté « de Dieu envers nous : laquelle estant fondée sur la pro- « messe gratuite donnée en Jésus-Christ, est révélée à « nostre entendement, et scellée en nostre cœur par le « Sainct-Esprit [2]. »

Le mot de connaissance n'a pas le sens intellectualiste d'une « appréhension telle qu'ont les hommes des choses « qui sont submises à leur sens, car elle surmonte telle- « ment tout sens humain qu'il faut que l'esprit monte par « dessus soy pour atteindre à icelle. Et mesmes y estant « parvenu, il ne comprend pas ce qu'il entend; mais ayant « pour certain et tout persuadé ce qu'il ne peut comprendre, « il entend plus par la certitude de ceste persuasion, que « s'il comprenoit quelque chose humaine selon sa capa- « cité [3]; » « l'intelligence de la foy consiste plus en certi- « tude qu'en appréhension [4]. »

La Parole est nécessaire pour former la foi, car elle nous offre les promesses de Dieu et ses actes en notre faveur [5]; toutes les promesses de Dieu sont réunies en Christ [6].

La simple déclaration de la Parole de Dieu ne suffit pas pour nous convaincre de la véracité de Dieu; « la Parole

[1] III, II, 2. — [2] III, II, 7. — [3] III, II, 14. — [4] Ibid. — [5] III, II, 31. — [6] III, II, 32.

« nue ne proufite de rien sans illumination du Sainct-« Esprit[1]. » Le Saint-Esprit agit en faisant entrer les promesses de Dieu, non-seulement dans notre intelligence, mais dans notre cœur. « S'il est vray que la vraye intelli-« gence de nostre esprit soit illumination de l'Esprit de « Dieu, sa vertu apparoist beaucoup plus évidemment en « une telle confirmation du cœur : asçavoir, d'autant qu'il « y a plus de desfiance au cœur que d'aveuglement en l'es-« prit : et qu'il est plus difficile de donner asseurance au « cœur que d'instruire l'entendement[2]. »

La foi est inséparable de la pénitence[3]. Il faut distinguer trois points dans la pénitence :

1° C'est une conversion de la vie à Dieu[4], non-seulement des actes, mais de l'âme qui perd sa vieille nature et produit des fruits dignes de sa rénovation.

2° « Elle procède d'une droicte crainte de Dieu[5] ; » c'est la crainte du jugement de Dieu.

3° « Elle consiste en deux parties : en la mortification de la chair et la vivification de l'Esprit[6]. » La chair est l'homme déchu, l'esprit est l'homme régénéré. Ces deux parties de la pénitence sont accomplies en nous par « la « communication que nous avons avec Christ, car si nous « sommes vrayement participans de sa mort par la vertu « d'icelle, nostre vieil homme est crucifié et la masse de « péché qui réside en nous est mortifiée, à ce que la cor-« ruption de nostre première nature n'ait plus de vigueur. « Si nous sommes participans de sa résurrection, par « icelle nous sommes ressuscitez en nouveauté de vie la-« quelle respond à la justice de Dieu. Pour parler donc

[1] III, II, 33. — [2] III, II, 36. — [3] III, III, 1. — [4] III, III, 5, 6. — [5] III, III, 7. — [6] III, III, 8.

« en un mot, je di que pénitence est une régénération « spirituelle : de laquelle le but est, que l'image de Dieu « qui avoit esté obscurcie et quasi effacée en nous par la « transgression d'Adam soit restaurée [1]. » Cette restauration n'est pas l'affaire d'un instant, et il reste toujours du mal dans l'homme régénéré, tant qu'il est sur cette terre [2].

La pénitence n'est pas une déclaration extérieure faite à des hommes, c'est une déclaration faite à Dieu devant ses anges ; il y a dans cet entretien avec Dieu une sorte de publicité. La pénitence est le sentiment et l'aveu de notre péché ; elle doit être continuelle, mais plus spéciale à l'occasion des fautes graves [3].

La pénitence est réunie à la rémission des péchés pour former la somme de l'Évangile [4]. Jean-Baptiste et Jésus lui-même ont prêché l'une et l'autre [5].

Au chapitre XI, Calvin arrive à la « justification de foy » qui est, dit-il, « le principal article de la religion chres- « tienne [6]. » Être justifié signifie non pas être rendu juste, mais être déclaré, réputé juste devant Dieu [7] : « nous sommes « justes en tant que Dieu nous répute tels de sa grâce [8]. » La justification s'accomplit par la rémission des péchés [9].

Osiander prétend à tort que nous sommes rendus justes par une infusion de l'essence divine [10] ; la justification et la sanctification sont inséparables, mais différentes [11]. La foi ne justifie pas par elle-même, mais par Christ, car elle est toujours faible [12] ; « elle justifie d'autant qu'elle reçoit la jus- « tice offerte en l'Évangile [13]. » L'homme est justifié quand, cessant de regarder à ses œuvres, il n'espère qu'en la miséricorde de Dieu et en la sainteté de Christ [14].

[1] III, III, 9. — [2] Ibid. — [3] III, III, 18. — [4] III, III, 19. — [5] Ibid. — [6] III, XI, 1. — [7] III, XI, 2, ss. — [8] III, XI, 4. — [9] Ibid. — [10] III, XI, 5. — [11] III, XI, 6. — [12] III, XI, 7. — [13] III, XI, 17. — [14] III, XI, 16.

La gratuité entière de la justification n'apparaît que quand nous nous plaçons en face de Dieu qui doit nous juger, et il faut se le représenter, non pas tel que notre esprit l'imagine, mais tel qu'il est dépeint dans l'Écriture, surtout au livre de Job[1] : « Il est facile à un chacun de « gazouiller en un anglet d'eschole quelle dignité ont les « œuvres pour justifier l'homme ; mais quand on vient de- « vant la face de Dieu, il faut laisser là tous ces fatras[2]. »

Pour recourir à la grâce de Dieu et la laisser agir en nous, il faut avoir pensé au jugement de Dieu : « car toutes « les consciences qui sont bien exercitées en la crainte de « Dieu, trouvent qu'il n'y a point d'autre retraite en la- « quelle elles se puissent seurement reposer, quand il est « question de conter avec Dieu[3]. » La vraie humilité est mieux que de la modestie : « c'est une déjection de nostre « cœur, sans feintise, procédante d'un droict sentiment de « nostre misère et povreté, dont nostre cœur soit ainsi « abatu[4]. » Le péager de la parabole est donné comme exemple par opposition au Pharisien ; celui-ci reconnaît qu'il tient sa justice de la grâce de Dieu, « mais pource « qu'il se confie être juste par œuvres, il s'en retourne « abominable à Dieu : au contraire, le publicain est justi- « fié par la cognoissance de son iniquité. Nous pouvons « veoir de cela combien est plaisante à Dieu nostre humilité, « tellement qu'un cœur n'est point capable de recevoir la « miséricorde de Dieu qu'il ne soit vuide de toute opinion « de sa propre dignité : de laquelle il ne peut estre occupé, « que l'entrée ne soit fermée à la grâce de Dieu[5]. »

La doctrine de la justification gratuite ne peut être exposée exactement que si on a soin de conserver dans

[1] III, xii, 1. — [2] Ibid. — [3] III, xii, 4. — [4] III, xii, 6. — [5] III, xii, 7.

son entier la gloire de Dieu, et de donner une pleine assurance aux consciences [1]. Or, nous ne rendrons pleinement gloire à Dieu que si nous renonçons à toute gloire propre [2], et si nous reconnaissons que toute notre justice et toute notre force sont en Dieu [3].

La paix de la conscience ne peut exister tant que nous la cherchons en nous-mêmes : « que les plus parfaits doncques descendent en leur conscience, et ameinent leurs « œuvres à conte : quelle issue auront-ils? se pourront-ils « reposer et avoir liesse de cœur, comme ayans fait avec « Dieu? ne seront-ils pas plustost deschirez d'horribles « torments, sentans toute matière de damnation estre résidente en eux, s'ils sont estimez par leurs œuvres [4]. » « Il « ne faut chercher paix ailleurs qu'aux espovantemens et « frayeurs de Christ notre rédempteur [5]. »

Il y a quatre espèces d'hommes : les idolâtres, les chrétiens de nom, les hypocrites et les régénérés; les premiers n'ont pas « un seul grain de bien [6], » ou, si on doit reconnaître en eux des vertus, ce sont des dons de Dieu [7]; d'ailleurs elles ne sont pas vraiment bonnes, elles sont toujours entachées de quelque vice [8]. Ceux des deux catégories suivantes ne sont pas régénérés et n'ont pas de foi, donc ils ne sont pas justifiés [9]. Pour les derniers eux-mêmes, « la meilleure « œuvre qu'ils puissent mettre en avant est tousjours souillée et corrompue de quelque pollution de la chair [10]. »

Les œuvres ne peuvent être la cause de notre salut, car il n'est aucune des quatre causes que distinguent les philosophes qui puisse leur convenir; en effet, la cause *efficiente* de notre salut est la miséricorde de Dieu; la cause

[1] III, xiii, 1. — [2] III, xiii, 2. — [3] Ibid. — [4] III, xiii, 3. — [5] III, xiii, 4. — [6] III, xiv, 1. — [7] III, xiv, 2. — [8] III, xiv, 3. — [9] III, xiv, 7. — [10] III, xiv, 9.

matérielle en est Christ; la cause *instrumentale* est la foi; enfin la cause *finale* est la démonstration de la justice de Dieu et la glorification de sa bonté [1].

On objecte que Dieu a promis aux Juifs le salut par les œuvres [2]; cela est vrai, mais personne n'a satisfait à la Loi, et personne ne peut réclamer l'exécution de cette promesse [3]; nous avons besoin d'une autre justice qui est Christ [4]. Nous n'avons à réclamer que le bénéfice des promesses évangéliques, « lesquelles dénoncent la rémission « des péchés gratuite [5]. » Nos œuvres, quoiqu'imparfaites, deviennent, en vertu de ces promesses, agréables à Dieu, et même reçoivent les bénédictions promises à l'observation entière de la Loi [6]. Cela provient de trois causes : 1° Dieu ne voit en nous que Christ; 2° il accepte nos œuvres sans les évaluer; 3° il les accepte par sa miséricorde [7].

On ne peut pas dire que les œuvres justifient, parce que Dieu promet de les rétribuer par un loyer [8]. Ce mot de loyer ne doit pas nous faire croire que le salut est obtenu par les œuvres, car le royaume des cieux n'est pas un salaire, c'est un héritage [9]. Quand Dieu nous a adoptés pour ses enfants, il nous présente la vie éternelle comme le loyer de nos bonnes œuvres; mais comme c'est lui qui les produit en nous, il ne fait que glorifier ceux qu'il a préalablement sanctifiés [10]. « La justice des œuvres dépend et pro- « cède de ce qu'elles sont receues de Dieu avec pardon, « c'est-à-dire en miséricorde, et non pas en jugement [11]. »

« Les promesses de Dieu ne nous profiteraient de rien, « sinon que l'alliance gratuite de sa miséricorde précédast, « sur laquelle reposast toute la certitude de nostre salut [12]. »

[1] III, xiv, 17. — [2] III, xvii, 1. — [3] III, xvii, 1, 2. — [4] III, xvii, 2. — [5] III, xvii, 3. — [6] Ibid. — [7] Ibid. — [8] III, xviii. — [9] III, xviii, 2. — [10] III, xviii, 4. — [11] III, xviii, 5. — [12] III, xviii, 7.

Jusqu'ici nous avons passé en revue les développements que donne Calvin de la crise qui sépare la vie de péché de la vie en Dieu ; jamais sur la terre l'épreuve ne cesse ; cependant il y a une différence marquée entre les périodes qui sont l'une en deçà, l'autre au delà de cette crise ; après la conversion qui a été décrite plus haut, la vie prend une direction différente, elle est mieux réglée. Si on voulait donner des noms aux deux parties de l'existence que nous venons d'indiquer, on appellerait la première, la conversion et la seconde, la vie.

Calvin traite de la vie dans un certain nombre de chapitres un peu désunis (III, VI-X ; XIX et XX).

Pour bien vivre, l'homme doit aimer le bien et avoir une règle[1] ; à ces deux égards la Bible lui est nécessaire. En premier lieu, elle exhorte à être saint parce que Dieu est saint[2], elle nous offre Christ comme « un exemple d'in-« nocence duquel l'image doit estre représentée en nostre « vie[3] ; » elle nous raconte tous les bienfaits de Dieu, qui nous rendraient coupables « d'une lasche ingratitude, » s'ils ne nous excitaient à nous conduire comme ses enfants[4]. On ne connaît vraiment Christ et l'Évangile que quand on est arrivé à se dépouiller du vieil homme pour être vêtu de Christ[5] : « Ce n'est pas une doctrine de langue que « l'Évangile, mais de vie : et ne se doit pas seulement « comprendre d'entendement et mémoire, comme les au-« tres disciplines, mais doit posséder entièrement l'âme et « avoir son siége et réceptacle au profond du cœur : autre-« ment il n'est pas bien receu[6]. »

En second lieu, la Bible donne une règle de vie, et cette règle est simple : il faut que l'homme s'offre à Dieu

[1] III, VI, 2. — [2] Ibid. — [3] III, VI, 3. — [4] Ibid. — [5] III, VI, 4. — [6] Ibid.

en sacrifice vivant, en d'autres termes qu'il renonce à lui-même [1]. A vrai dire, l'homme ne s'appartient pas à lui-même : « il faut certes que l'homme chrestien soit telle-« ment disposé qu'il pense avoir affaire à Dieu en toute sa « vie [2]. »

Les deux obstacles qui sont mis à notre sainteté d'après saint Paul (Tite II, 11, 12) sont l'impiété, c'est-à-dire tout ce qui est contraire à la vraie crainte de Dieu, et les cupidités mondaines, c'est-à-dire les affections de la chair [3].

Toute la sainteté se résume sous trois chefs : la sobriété, qui concerne nos rapports avec les biens, la justice, qui regarde nos rapports avec le prochain, et la piété, qui nous unit à Dieu [4]. Il faut donc que nous renoncions à nous-mêmes vis-à-vis du prochain et vis-à-vis de Dieu [5]. Pour le prochain, nous ne pouvons lui rendre tout ce que nous lui devons que par « une vraye affection d'amitié [6]. » — D'autre part, nous subissons un attrait puissant pour tout ce qui est considéré dans le monde, et cette séduction nous éloigne de Dieu; pour lutter contre cet entraînement, il faut se souvenir « que tout moyen de prospérer « gist en la seule bénédiction de Dieu et que sans icelle « toute misère et calamité nous attend.... nostre office est « de regarder tousjours en Dieu, afin que par sa conduite « nous soyons menez à telle condition que bon lui sem-« blera [7]. » Ainsi, nous ne désirerons rien qui soit contre sa volonté, et dans le malheur nous verrons toujours la main de Dieu nous menant où il veut [8]. De même que Christ a vécu dans la souffrance avant de triompher, de même nous devons traverser des épreuves pénibles pour arriver à la

[1] III, VII, 1. — [2] III, VII, 2. — [3] III, VII, 3. — [4] Ibid. — [5] III, VII, 4. — [6] III, VII, 7. — [7] III, VII, 9. — [8] III, VII, 9, 10.

vie éternelle[1]; l'affliction nous est bonne parce qu'elle nous humilie[2], elle nous fait toucher du doigt notre faiblesse et notre dépendance pour nous pousser dans les bras de Dieu. En second lieu elle nous apprend à obéir, « les fidèles apprenent par cela de ne vivre pas à « leur souhait, mais au plaisir de Dieu[3]; » ils voient dans leur malheur un châtiment et sont ainsi amenés à obéir à Dieu à l'avenir. Enfin, l'affliction, en nous ramenant à Dieu, nous sépare du monde et de sa condamnation[4].

Ce qui distingue la soumission chrétienne de la résignation du philosophe, c'est qu'elle se fonde non pas uniquement sur la considération de la puissance de Dieu, mais sur la connaissance de sa justice et du « soin qu'il a de « nostre salut[5]. » Le chrétien supporte l'affliction avec patience, parce qu'il y voit un châtiment mérité par ses fautes; il la supporte même avec joie, parce que ce châtiment lui est bon et le ramène à Dieu. Pour le chrétien, comme pour Christ, la souffrance est le chemin du triomphe, de la gloire éternelle[6].

Comme la vie actuelle n'est pas le seul horizon où nous soyons renfermés, nous devons avoir sans cesse devant les yeux la vie à venir[7]. Nous sommes toujours enclins à nous laisser éblouir par les biens terrestres et rien ne peut nous en détourner que les malheurs et les privations de toutes sortes qui nous les enlèvent[8]. La vie est cependant un don de Dieu qu'il n'est pas permis de mépriser : « elle doit « estre aux fidèles tesmoignage de la bénévolence du Sei- « gneur, veu qu'elle est destinée du tout à advancer leur « salut[9]. » Il faut vivre comme saint Paul qui désire re-

[1] III, VIII, 1. — [2] III, VIII, 2, 3. — [3] III, VIII, 4. — [4] III, VIII, 6. — [5] III, VIII, 11. — [6] III, VIII, 1. — [7] III, IX. — [8] III, IX, 1. — [9] III, IX, 3.

tourner vers Christ, mais qui accepte l'œuvre que Dieu lui donne à faire sur la terre (Phil. I, 23 ss.). Comment les fidèles qui doivent souffrir n'attendraient-ils pas avec espérance « ce jour dernier, auquel ils sçauront que le « Seigneur doit recueillir ses fidèles au repos de son « royaume,...... les exalter en sa hautesse, en somme les « faire participans de sa félicité [1]. »

En attendant, acceptons les conditions qui nous sont faites par Dieu lui-même : « il nous faut aussi user des « aides nécessaires à la vie. Et mesmes nous ne nous pou- « vons abstenir des choses qui semblent plus servir à plai- « sir qu'à nécessité [2]. » Quelques hommes, voyant l'abus qu'on fait des biens matériels, n'ont permis à l'homme d'en user que s'il ne pouvait faire autrement; ils ont ainsi exagéré et « fait une chose fort dangereuse : c'est qu'ils « ont lié les consciences plus estroitement qu'elles n'estoyent « liées par la Parole de Dieu [3]. » D'autres, au contraire, disent qu'il n'y a aucune modération à garder. Entre ces deux extrêmes se trouve la voie à suivre : « l'usage des « dons de Dieu n'est point desreiglé, quand il est réduit à la « fin à laquelle Dieu nous les a créez et destinez [4]. » Or nous trouverons que bien souvent il a voulu pourvoir « non-seulement à nostre nécessité, mais aussi à nostre « plaisir et récréation [5]. » Ne perdons pas de vue cette intention de Dieu, mais évitons d'exciter « la concupiscence « de notre chair, laquelle se desborde sans mesure, si elle « n'est tenue sous bride [6]. » Réprimons-la au contraire en regardant l'auteur de tout bien et en lui rendant grâces.

La règle générale pour bien vivre est de « contemner la « vie présente et méditer l'immortalité céleste [7]. » Ce qui

[1] III, IX, 6. — [2] III, X, 1. — [3] Ibid. — [4] III, X, 2. — [5] Ibid. — [6] III, X, 3. — [7] III, X, 4.

précède montre qu'il ne faut pas donner au mot contemner un sens absolu, mais l'entendre de telle sorte que la vie présente soit considérée comme infiniment inférieure à la vie à venir. En suivant cette règle, on ne s'asservira pas aux biens terrestres qu'on possède, et on saura supporter l'absence de ceux que l'on n'a pas. Chacun, du reste, doit suivre sa vocation [1], c'est-à-dire la voie que Dieu lui trace. Il pourra ainsi agir avec joie et courage.

Plus loin, après avoir parlé de la justification par la foi, Calvin arrive à la liberté chrétienne [2], qu'il appelle « un accessoire de la justification [3]. » Il entend par là la condition de l'homme sur la terre. Il sait bien que l'homme, quoique justifié, est encore au milieu des tentations et des incertitudes de la vie, qu'il peut perdre de vue son appui ferme qui n'est qu'en Dieu. Il importe donc qu'il soit bien instruit de sa relation avec Dieu, qu'il sache qu'il possède une liberté chrétienne et en quoi elle consiste. « C'est une « chose très-nécessaire, et sans la cognoissance de laquelle « à grand'peine les consciences osent entreprendre chose « quelconque sinon en doute : souvent hésitent et s'arres- « tent, tousjours tremblent et chancellent [4]. »

Elle consiste en trois points :

1° Quand l'homme est porté à chercher l'assurance de sa justification, il ne doit pas penser à la loi, mais recourir à la miséricorde de Dieu et à Jésus-Christ [5]. C'est ce qu'expose saint Paul aux Galates.

2° La loi subsiste, mais ce n'est plus une contrainte qui lie les consciences et leur interdit de se présenter devant Dieu, tant qu'ils ne lui ont pas obéi en tous points [6]. Nous

[1] III, x, 6. — [2] III, xix. — [3] III, xix, 1. — [4] Ibid. — [5] III, xix, 2, 3. — [6] III, xix, 4-6.

savons que Dieu nous aime quand même nous ne sommes pas délivrés de tout péché et nous osons aller à lui, comptant sur son amour.

3° Il ne faut pas s'inquiéter des actes extérieurs qui, en soi, sont indifférents[1]. Calvin entend par là tant les cérémonies extérieures du culte que les cas de conscience[2]. La liberté des chrétiens est spirituelle, aussi ne peuvent-ils pas, sous prétexte que les choses extérieures sont indifférentes, agir sans discernement. La vérité est, selon saint Paul, que tout est pur pour les purs, mais que pour les impurs tout est souillé[3]. Ce qui importe donc, c'est que le cœur appartienne à Dieu. La liberté existe, mais nous la restreignons nous-mêmes volontairement, pour ne pas donner de scandale, et encore il faut distinguer les faibles qui peuvent être entraînés à pécher, des Pharisiens qui ne veulent que blâmer en toute occasion. Les premiers doivent être épargnés; on ne doit pas tenir compte des seconds[4].

Cette liberté de l'homme vis-à-vis de la loi ne concerne nullement les lois civiles[5], dont il est question au IVme Livre de l'Institution. Il ne s'agit ici que de la conscience, c'est-à-dire « un sentiment du jugement de Dieu, qui leur « est comme un second tesmoin, lequel ne souffre point « d'ensevelir leurs fautes, mais les adjourne devant le « siége du grand Juge et les tient comme enferrez[6]. » « C'est « comme une chose moyenne entre Dieu et les hommes[7]. » Nos œuvres regardent les hommes, notre conscience a rapport à Dieu[8]. Notre conscience peut donc être libre vis-à-vis de Dieu, c'est-à-dire peut ne pas nous condamner,

[1] III, xix, 7. — [2] III, xix, 8. — [3] III, xix, 9. — [4] III, xix, 11, 12. — [5] III, xix, 15. — [6] Ibid. — [7] Ibid. — [8] III, xix, 16.

tout en nous ordonnant d'avoir assez de charité pour ne pas scandaliser nos frères[1].

L'homme est par lui-même dénué de tout bien, il faut, pour qu'il subsiste, qu'il sorte de lui-même. Dieu nous offre tout ce qui nous manque, en Jésus-Christ, et nous entrons en possession de ces trésors par la prière[2]. Calvin développe avec abondance les dispositions dans lesquelles la prière doit être faite et commente l'oraison dominicale ; il ajoute que, comme nous ne prions jamais dans des conditions parfaites, Christ intercède pour nous[3].

§ 3. Histoire de l'œuvre de Dieu pour la régénération de l'humanité

I. *Le document.* C'est en tête de l'histoire que se place naturellement ce qui concerne les documents de l'histoire. Tous les hommes ont une idée de Dieu; souvent endormie, elle se réveille dans certains moments[4]; le spectacle du monde évoque l'idée d'un Créateur et d'un directeur[5]; mais ces vagues échappées ne donnent pas une certitude; pour que la foi soit ferme, il faut l'Écriture[6] : « là « où Dieu nous est droictement monstré et peint au vif en « ses œuvres : car alors elles sont estimées selon qu'il ap- « partient, asçavoir par la vérité immuable qui en est la « reigle, et non pas selon la perversité de notre juge- « ment[7]. »

Il faut être certain que Dieu parle par l'Écriture : « mais pource que Dieu ne parle point journellement du

[1] III, xix, 16. — [2] III, xx. — [3] III, xx, 17 ss. — [4] I, iii, iv. — [5] I, v. — [6] I, vi. — [7] I, vi, 3.

« ciel et qu'il n'y a que les seules Escritures où il a voulu « que sa vérité fust publiée pour estre cognue jusques en « la fin, elles ne peuvent avoir pleine certitude envers les « fidèles à autre tiltre, si non quand ils tienent pour ar- « resté et conclud, qu'elles sont venues du ciel, comme s'ils « oyoient là Dieu parler de sa propre bouche [1]. » Mais d'où leur viendra cette assurance ?

C'est une erreur de dire que l'Écriture n'a d'autorité que celle que lui donne l'Église : « Si ainsi estoit, que se- « ra-ce des povres consciences qui cherchent une fermeté « de la vie éternelle, veu que toutes les promesses qui en « sont données n'auront arrest ny appuy sinon sur le bon « plaisir des hommes [2]. » — L'Écriture tient son autorité de Dieu : « La souveraine preuve de l'Escriture se tire « communément de la personne de Dieu qui parle en icel- « le [3]. » Comment savons-nous que Dieu nous parle dans la Bible ? « Si nous voulons bien pourvoir aux consciences, à « ce qu'elles ne soyent point tracassées sans cesse de dou- « tes et légèretez, qu'elles ne chancellent point et ne hési- « tent point à tous scrupules, il est requis que la persua- « sion que nous avons dite soit prinse plus haut que de rai- « sons humaines ou jugemens ou conjectures : asçavoir du « tesmoignage secret du Sainct-Esprit [4]. » On peut avancer des arguments rationnels en faveur de l'autorité de la Bible [5], comme son ancienneté, les miracles, les prophéties, sa conservation ; mais « le tesmoignage du Sainct-Esprit « est plus excellent que toute raison [6], » « ceux qui veulent « et s'efforcent de maintenir la foy de l'Escriture par dis- « putes, pervertissent l'ordre [7]. »

[1] I, VII, 1. — [2] Ibid. — [3] I, VII, 4. — [4] Ibid. — [5] I, VIII. — [6] I, VII, 4. — [7] Ibid.

En quoi consiste ce témoignage du Saint-Esprit ? « Com-
« bien que Dieu seul soit tesmoin suffisant de soy en sa Pa-
« role, toutesfois ceste parole n'obtiendra point foy aux
« cœurs des hommes si elle n'y est seellée par le tesmoi-
« gnage intérieur de l'Esprit. Parquoy il est nécessaire
« que le mesme Esprit qui a parlé par la bouche des Pro-
« phètes, entre en nos cœurs et les touche au vif pour les
« persuader que les Prophètes ont fidèlement mis en avant
« ce qui leur estoit commandé d'en haut [1]. »

2° *L'histoire.* — Calvin expose le fait du salut en deux parties, l'œuvre extérieure et historique de Dieu pour sauver le monde, et l'opération intérieure par laquelle l'individu passe de l'état de péché à l'état de grâce. Ces deux parties sont séparées l'une de l'autre; la première est jointe à l'exposition du péché pour former le IIme Livre de l'Institution qui a pour titre « la cognoissance de Dieu entant « que Rédempteur. » La seconde remplit tout le IIIme Livre « qui est de la manière de participer à la grâce de Jé- « sus-Christ, des fruits qui nous en revienent et des effects « qui s'en ensuyvent. » Nous l'avons déjà exposée.

La première partie (Livre II, ch. VI-XVII) décrit l'œuvre historique de Dieu dans l'humanité pour la ramener à lui et à la vie éternelle. Le chapitre VI sert de transition entre le péché et le salut en faisant voir « qu'il faut que « l'homme estant perdu en soy, cherche sa rédemption en « Jésus-Christ ; » il montre que le salut vient des Juifs, mais qu'il n'a pu s'opérer en aucun temps que par Jésus-Christ [2]. La révélation de Dieu parmi les Juifs était de telle nature que « Dieu ne s'est jamais monstré propice aux

[1] I, VII, 4. — [2] II, VI, 1.

« Pères anciens et ne leur a donné nulle espérance de « grâce, sans leur proposer un médiateur [1]. » La promesse faite à Abraham s'appliquait à Christ d'après Gal. III, 16 [2]. Anne parle d'un roi avant qu'Israël fût devenu un royaume [3]; David et ses successeurs sont des images de Christ [4]; malgré l'abaissement d'Israël, il y a toujours une promesse de relèvement pour l'amour de David [5]; quand les prophètes veulent ranimer l'espérance du peuple, ils lui rappellent la promesse faite à David que sa famille posséderait à jamais le trône royal [6]; « Dieu a voulu « que les Juifs fussent imbus de telles prophéties, afin de « les accoustumer à dresser les yeux à Jésus-Christ, tou- « tesfois et quantes qu'ils avoyent à demander d'estre déli- « vrez [7]. » Quand Jésus entre solennellement à Jérusalem, il est salué du nom de Fils de David [8].

La loi fut donnée non pour contredire la promesse faite à Abraham, « mais plustost pour tenir les esprits en sus- « pens jusques à l'advènement de Jésus-Christ et les inci- « ter à un désir ardent de telle venue : les confermer aussi « en attente, afin qu'ils ne défaillissent pour la longueur « du terme [9]. » Par loi, Calvin entend non-seulement le code, mais « la forme de religion telle que Dieu a publiée « par la main de Moyse [10]. » Les prophètes renvoient des sacrifices légaux à « un sacrifice unique et perpétuel [11]. » Les prêtres d'Israël, comme ses rois, sont des images de Christ [12].

Le Décalogue est pour Calvin la Loi morale [13]; la Loi morale a trois buts :

1° Elle convainc l'homme d'injustice, et le condamne;

[1] II, vi, 2. — [2] Ibid. — [3] Ibid. — [4] Ibid. — [5] Ibid. — [6] II, vi, 3. — [7] II, vi, 4. — [8] Ibid. — [9] II, vii, 1. — [10] Ibid. — [11] II, vii, 2. — [12] Ibid. — [13] II, viii.

elle rend les mauvais inexcusables, et tourne les élus vers Christ en qui Dieu est plein de grâce [1].

2° Elle effraye les méchants par ses menaces [2].

3° Elle est un secours pour les fidèles « au cœur des- « quels l'Esprit de Dieu a desjà son règne et sa vigueur; » …….. « ce leur est un très-bon instrument pour leur faire « mieux et plus certainement, de jour en jour, entendre « quelle est la volonté de Dieu à laquelle ils aspirent [3]. » La Loi subsiste sous la grâce non plus pour maudire, mais pour diriger [4].

Le chapitre VIII expose la Loi morale d'après le Décalogue et met en tête deux remarques :

1° La Loi est spirituelle ; elle veut atteindre non-seulement les actes, mais la vie intérieure [5], c'est ce que Christ déclare aux Pharisiens (Matthieu V). La loi de Christ ne supprime donc pas celle de Moïse ; il n'en change pas le contenu, mais il la « purge de mensonges et du levain des « Pharisiens dont elle avoit esté obscurcie et souillée [6]. »

2° « Les préceptes de Dieu contienent quelque chose « plus que nous n'y voyons exprimé par paroles [7]. » Il ne faut pas sous ce prétexte donner à des opinions arbitraires l'autorité divine; pour éviter ce danger, une règle est nécessaire : elle consiste à déterminer le but de chaque précepte ; cela fait, si le précepte est négatif, on indique le commandement positif correspondant, si le précepte est positif, on indique la défense correspondante. Ce dernier point est évident, mais pour le premier, l'opinion commune estime qu'on a satisfait à un précepte négatif quand on s'est abstenu de la faute mentionnée ; c'est une erreur,

[1] II, vii, 6-9. — [2] II, vii, 10, 11. — [3] II, vii, 12. — [4] II, vii, 12-14. — [5] II, viii, 6, 7. — [6] II, viii, 7. — [7] II, vii, 8.

la loi morale exige qu'on aille plus loin et qu'on pratique la vertu contraire à cette faute. Le sixième commandement, en disant : « Tu ne tueras point, » ne se borne pas à interdire le meurtre, ni même à condamner tout mauvais traitement, mais il veut que la vie du prochain nous soit chère et que nous fassions tout ce qui est en notre pouvoir pour la conserver [1].

Les préceptes du Décalogue ont une forme très-concrète et vivante pour présenter le péché sous son aspect le plus grossier et le rendre détestable [2].

Toute l'ancienne alliance prépare la venue de Jésus-Christ, le médiateur promis ; « la grâce de laquelle les « prophètes ont esté tesmoins nous est mise tout privément « devant les yeux, et au lieu qu'ils en ont eu un petit « goust, nous l'avons en beaucoup plus grande abondan- « ce [3]. » Les chapitres IX, X et XI du IIme Livre développent cette idée.

Le mot d'Évangile qui comprend « tous les tesmoignages « que Dieu a jamais donnez de sa miséricorde et de sa fa- « veur paternelle...... est appliqué par dignité spéciale à « la publication de grâce, telle que nous l'avons en Jésus- « Christ [4]. » On peut, comme saint Paul, opposer Loi à Évangile, si on entend par Loi la « reigle de bien vivre que « Dieu nous a baillée, et par laquelle il requiert et exige « ce que nous luy devons, ne nous donnant nul espoir de « salut, si nous ne luy obéissons en tout et par tout [5]. » Mais il ne faut pas tenir ce sens du mot Loi pour le seul acceptable : « L'Évangile n'est point tellement succédé à « toute la Loy, qu'il ait apporté une façon plenement « diverse de nous sauver ;..... dont nous avons à recueillir

[1] II, VIII, 8-9. — [2] II, VIII, 10. — [3] II, IX, 1. — [4] II, IX, 2. — [5] II, IX, 4.

« quand il est fait mention de toute la Loy, que l'Évangile « ne diffère d'icelle sinon au regard de la manifestation « plus grande[1]. »

Le chapitre x expose les rapports de ressemblance qui unissent l'ancienne et la nouvelle alliance, et les résume ainsi : « L'alliance faite avec les Pères anciens, en sa sub- « stance et vérité est si semblable à la nostre qu'on la peut « dire une mesme avec icelle. Seulement elle diffère en « l'ordre d'estre dispensée[2]. » Calvin fait voir la ressemblance des deux alliances en relevant trois points :

1° Les Juifs n'ont pas reçu de Dieu des biens purement terrestres, « mais il les a adoptez en espérance « d'immortalité, et leur a révélé et testifié ceste adoption, « tant par visions qu'en sa Loy et en ses prophètes[3]. »

2° La première alliance était fondée non sur les mérites d'Israël, mais sur la seule miséricorde de Dieu[4].

3° Les Juifs savaient que Christ serait le seul Médiateur « par lequel ils estoyent conjoincts à Dieu et estoyent « faits participans de ses promesses[5]. »

Il y a pourtant une différence dans la manifestation de la grâce de Dieu ; cette différence porte sur quatre points : « Je me fay fort, dit Calvin, de monstrer que toutes les « différences appartienent et se doyvent référer à la ma- « nière diverse que Dieu a tenue en dispensant sa doc- « trine, plustost qu'à la substance[6]. »

1° « Combien que Dieu ait voulu tousjours que son peu- « ple eslevast son entendement en l'héritage céleste et y « eust son cœur arresté, toutesfois pour le mieux entrete- « nir en espérance des choses invisibles, il les luy faisoit « contempler sous ses bénéfices terriens, et quasi luy en

[1] II, ix, 4. — [2] II, x, 2. — [3] Ibid. — [4] Ibid. — [5] II, x, 2 ss. — [6] II, xi, 1.

« donnoit quelque goust [1]. » Les Juifs ont plus estimé cette vie mortelle que nous ne devons le faire aujourd'hui, parce qu'ils y voyaient un gage de la bénédiction et de « la béa-« titude spirituelle à laquelle ils devoyent tendre [2]. »

2° « Le Vieil Testament du temps que la vérité estoit « encores absente, la représentoit par images..... Le Nou-« veau contient la vérité présente et la substance [3]. »

3° D'après Jérémie XXXI, 31-34, et saint Paul, la loi indique le bien à faire, mais ne communique pas la force de l'exécuter; l'Évangile agit sur les cœurs; ainsi que nous l'avons fait voir plus haut, il ne faut pas exagérer cette différence [4].

4° « L'Escriture appelle le Vieil Testament, Alliance de « servitude, pource qu'il engendre crainte et terreur aux « cœurs des hommes; le Nouveau, de liberté pource qu'il « les conferme en seureté et fiance [5]. »

A ces différences, on en peut ajouter une cinquième: la première alliance était faite par Dieu avec un seul peuple, la seconde embrasse l'humanité tout entière. Quoique la vocation des Gentils eût été annoncée par les Prophètes, les apôtres eurent de la peine à l'admettre quand elle a dû se réaliser, « cela avoit bien esté prédit par les Prophètes; « mais ils ne pouvoyent pas estre si attentifs à escouter « les Prophéties que la nouveauté ne les esmeust bien « fort [6]. »

Cette diversité dans la manière dont Dieu traite l'humanité aux diverses époques de son histoire a soulevé un scrupule : on a dit qu'une telle conduite était inconciliable avec l'immutabilité de Dieu. C'est une erreur, car le plan

[1] II, xi, 1. — [2] II, xi, 3. — [3] II, xi, 4-6. — [4] II, xi, 7-8. — [5] II, xi, 9. — [6] II, xi, 11, 12.

de Dieu reste toujours le même, c'est toujours en vue du même but qu'il agit par différents moyens. Dira-t-on qu'un laboureur est léger parce qu'il ne commande pas toute l'année les mêmes travaux à ses domestiques, ou qu'un père est inconstant parce qu'il ne traite pas ses enfants de la même manière à tout âge [1].

La fin du Livre II (chap. XII-XVII) expose l'œuvre de Jésus.

Cette partie est destinée à répondre à la question qui naît forcément dans l'esprit en présence du christianisme : Quelle est la relation qui unit l'œuvre historique de Jésus à la restauration de la vie dans l'individu ?

Pour répondre d'une manière complète à cette question, il faudrait exposer d'une part les faits de la vie du Christ avec les commentaires apostoliques, et décrire d'autre part d'après l'observation, le passage de la vie de péché à la vie en Dieu sous l'action de la vie de Christ. Calvin ne pouvait pas entreprendre un tel travail ; l'étude historique de la vie de Jésus et des écrits apostoliques était aussi peu pressentie que l'analyse scientifique de l'âme humaine. Que fait-il ? Il part de l'expérience qu'il a faite de la réconciliation par Christ et cherche à déterminer la nature de cette œuvre par quelques idées générales empruntées à la théologie antérieure, ou à la Bible, comme la Médiation, l'Incarnation, la triple fonction messianique de prophète, de roi et de prêtre.

Il commence par dire que nous ne pouvons rien faire pour nous sauver [2]; il fallait que Dieu vînt à nous : « il ne « restoit nul remède sinon que la majesté mesme de Dieu « descendist à nous, puisqu'il n'estoit pas en nostre pou-

[1] II, XI, 13. — [2] II, XII, 1.

« voir de monter à icelle... Il a falu que le Fils de Dieu
« nous fust fait Immanuel c'est-à-dire Dieu avec nous :
« voire à telle condition que sa divinité et la nature des
« hommes fussent unies ensemble [1]. »

D'une manière générale, il est venu pour nous faire redevenir enfants de Dieu; il s'est fait homme pour nous communiquer ce qui était à lui, savoir la qualité d'enfant de Dieu; le Fils de Dieu prenant un corps humain nous est un gage que nous sommes faits enfants de Dieu : « Voilà « comment nous sommes asseurez de l'héritage céleste : « c'est que le Fils unique de Dieu, auquel l'héritage uni- « versel appartient, nous a adoptez pour ses frères et par « conséquent faits héritiers avec luy [2]. » « Il n'a point des- « daigné de prendre ce qui nous estoit propre, pour estre « fait un avec nous et nous faire compagnons avec soy de « ce qui lui estoit propre [3]. »

L'œuvre de Christ consiste en deux parties : la destruction du péché et la satisfaction. Pour accomplir la première, il fallait qu'il fût Dieu; autrement il n'aurait pas pu vaincre la mort, le péché et les puissances du mal [4]. Pour accomplir la seconde [5], il devait être homme, tant en obéissant qu'en subissant la peine du péché : « En somme, « d'autant que Dieu seul ne pouvoit sentir la mort, et l'hom- « me ne la pouvoit vaincre, il a conjoinct la nature hu- « maine avec la siene, pour assujetir l'infirmité de la « première à la mort, et ainsi nous purger et acquitter de « nos forfaits, et pour nous acquérir victoire en vertu de « la seconde, en soustenant les combats de la mort pour « nous [6]. »

Calvin démontre la réalité de l'existence humaine de Jé-

[1] II, XII, 1. — [2] II, XII, 2. — [3] Ibid. — [4] Ibid. — [5] II, XII, 3. — [6] Ibid.

sus en rappelant qu'il est né d'une femme, qu'il a eu faim, qu'il a été fatigué et en invoquant plusieurs déclarations de l'Écriture qui le disent semblable à nous [1].

Quant aux *moyens* par lesquels Jésus a accompli l'œuvre du salut, ils sont groupés sous les trois fonctions de prophète, de roi et de prêtre [2]. Ces trois fonctions sont celles du Messie, car ceux qui en étaient revêtus dans l'ancienne alliance recevaient l'onction [3].

a) « La dignité prophétique tend là que nous sçachions « que toutes les parties de sagesse parfaite sont contenues « en la somme de doctrine qu'il a enseignée [4]. »

b) Christ est roi; son règne est spirituel et éternel; cela veut dire que l'Église durera à jamais et que les fidèles sont assurés de l'immortalité personnelle; nous ne sommes pas ici-bas en possession de l'héritage éternel, mais nous recevons de Christ tout ce qui est nécessaire à notre salut, ainsi que tous les secours dont nous avons besoin pour résister au mal [5].

c) Enfin, comme prêtre [6], Jésus-Christ nous acquiert la faveur de Dieu par sa sainteté et offre à Dieu satisfaction pour nos péchés par son sacrifice. Il nous associe à son sacerdoce, ce qui nous permet « d'entrer franchement au « sanctuaire des Cieux, sçachans que les sacrifices de prières et louanges provenans de nous, seront agréables et « de bonne odeur en sa présence; » « Christ s'est sanctifié à « cause de nous : pource qu'estans arrousez de sa saincteté, entant qu'il nous a dédiez à Dieu son Père, combien « que nous soyons autrement puans et infects, toutesfois « nous ne laissons pas de plaire comme purs et nets, mesmes comme saints et sacrés [7]. »

[1] II, xiii, 1. — [2] II, xv. — [3] II, xv, 2. — [4] Ibid. — [5] II, xv, 3-5. — [6] II, xv, 6. — [7] Ibid.

La médiation de Christ a pour but de nous faire trouver en lui et en lui seul, «absolution, vie et salut[1] ;» «sans Christ, « l'ire de Dieu tient tousjours les pécheurs saisis, jusques « à ce qu'ils soyent absous : pour ce que luy estant juste « Juge, ne peut souffrir que sa Loy soit violée, qu'il n'en « face punition, et qu'il ne se venge du mespris de sa majes- « té[2]. » Ici se présente une difficulté : Dieu qui éprouve de la colère contre les pécheurs, leur a cependant préparé le salut en Jésus ; comment résoudre cette contradiction? Il faut se dire que l'Écriture, parlant de la colère de Dieu, n'entend pas par là dire que la seule disposition de Dieu à l'égard du pécheur soit la colère ; elle veut « nous faire « tant mieux entendre combien est malheureuse la condi- « tion de l'homme hors de Christ ; car, s'il n'estoit claire- « ment exprimé que l'ire et la vengence de Dieu et la « mort éternelle estoyent sur nous : nous n'entendrions pas « suffisamment, et comme il faut, combien nous estions « povres et malheureux sans la miséricorde de Dieu et « n'estimerions point le bénéfice qu'il nous a eslargi selon « sa dignité en nous délivrant[3]. »

Étudiant les faits de la vie de Jésus, Calvin se demande « comment Jésus-Christ, ayant aboli les péchez, a osté le « divorce qui estoit entre Dieu et nous[4]. » Et il ajoute : « On peut respondre en général, qu'il a fait et accompli « cela par tout le cours de son obéissance[5]. » « Toutesfois « l'Escriture, pour mieux déterminer du moyen de nostre « salut, spécifie notamment que nostre salut gist en la « mort de Jésus-Christ[6] ; » sa mort est comme le résumé de toute sa carrière de soumission, car le caractère marquant de cette mort est qu'elle a été soufferte « d'une fran-

[1] II, XVI, 1. — [2] Ibid. — [3] II, XVI, 2. — [4] II, XVI, 5. — [5] Ibid. — [6] Ibid.

che affection[1]. » En outre c'est un châtiment qui, au lieu de nous frapper, tombe sur lui « pource que les consciences « craintives et estonnées du jugement de Dieu, ne trouvent « repos sinon qu'il y ait sacrifice et lavement pour effacer les « péchez[2]. » Pour faire bien voir que la mort de Christ est un châtiment, Dieu l'a fait prononcer par un juge ; et à ce propos il faut remarquer deux choses : la première, c'est que selon Ésaïe LIII, 12 et Marc XV, 28, il a été mis au rang des malfaiteurs; la seconde, c'est que, malgré cela, il n'était pas coupable comme Pilate l'a lui-même reconnu : « il a payé ce qu'il n'avoit point ravi[3]. » D'après la loi (Deutér. XXI, 23), la malédiction de Dieu frappait le supplice de la croix ; Christ a subi cette malédiction que nous méritions[4], « afin que toute l'exécration qui nous estoit deue « comme à pécheurs, estant rejettée sur luy, ne nous fust « plus imputée[5]. » Il ajoute cette remarque très-importante : « Néantmoins il ne faut pas entendre qu'il ait telle-« ment receu nostre malédiction qu'il en ait esté couvert « et accablé ; mais au contraire, en la recevant il l'a dé-« primée, rompue et dissipée. Pourtant la foy en la dam-« nation de Christ appréhende absolution ; et en sa malé-« diction appréhende bénédiction[6]. »

En mourant, Jésus a vaincu la mort et nous en a délivrés : « il a eu cela divers de nous, qu'il s'est permis à la « mort, comme pour estre englouti d'icelle : non point tou-« tesfois pour estre du tout dévoré, mais plustost pour la « dévorer, afin qu'elle n'eust plus de puissance sur nous « comme elle avoit[7]. »

La mort de Jésus a pour nous un autre fruit : « c'est

[1] II, xvi, 5. — [2] Ibid. — [3] Ibid. — [4] II, xvi, 6. — [5] Ibid. — [6] Ibid.— [7] II, xvi, 7.

« que par sa vertu elle mortifie nos membres terriens, à « ce que d'oresenavant ils ne facent plus leurs opérations : « et tue le vieil homme qui est en nous, afin qu'il n'ait « plus sa vigueur, et ne fructifie de soy-mesme [1]. » La sépulture de Christ a la même valeur pour nous : « asçavoir « qu'ayans la société d'icelle, nous soyons ensevelis à pé- « ché [2]. »

Les autres faits de la vie de Jésus que mentionne Calvin, pour y rattacher l'efficace de son œuvre, sont la descente aux enfers, la résurrection, l'ascension à la droite du Père.

L'article du symbole qui mentionne la descente aux enfers a été introduit tardivement : « quoy qu'il soit, cela est « indubitable qu'il a esté prins de ce que doyvent tenir et « sentir tous vrais fidèles [3]. » Le vrai sens de cet article est que Jésus a souffert « les torments espovantables que « doyvent sentir les damnez et perdus [4]; » mais il les a soufferts pour en triompher « afin que nous ne craignions « plus en la mort, les choses que nostre Prince a abolies « et anéanties [5]. »

La résurrection achève l'œuvre de la mort, « car comme « Christ, en ressuscitant, s'est monstré vainqueur de la « mort, ainsi la victoire de nostre mort consiste en sa ré- « surrection [6]. » La résurrection nous fait voir que Christ a vaincu la mort [7] : « Nous partissons tellement la substance « de nostre salut entre la mort de Christ et sa résurrection « que nous disons par la mort, le péché avoir esté destruit « et la mort effacée ; par la résurrection, la justice establie « et la vie remise au-dessus : et en telle sorte, que c'est par

[1] II, xvi, 7, — [2] Ibid. — [3] II, xvi, 8. — [4] II, xvi, 10. — [5] II, xvi, 11. — [6] II, xvi, 13. — [7] Ibid.

« le moyen de la résurrection que la mort a son efficace[1]. » « Toutesfois et quantes qu'il est fait mention seulement de la « mort, ce qui est propre à la résurrection y est comprins[2]. »

La résurrection de Christ a pour nous une conséquence correspondante à celle de sa mort, c'est que nous y sommes associés pour que notre vie devienne nouvelle et soit consacrée à Dieu[3]; enfin, elle est un gage de notre résurrection future[4].

Après sa résurrection, Jésus est monté au ciel, il est retourné vers son Père et « il a vrayement lors exalté son « règne[5];» n'étant plus sur la terre, il a pris en main le gouvernement de son royaume, répandant les grâces de son esprit; il est assis à la droite de Dieu, c'est-à-dire « qu'il « a esté ordonné Seigneur du ciel et de la terre, et qu'il « en a prins solennellement la possession[6]. » De cette élévation de Christ « revienent divers proufits à nostre « foy[7].» En entrant au Ciel « en nostre chair,» il nous y a « fait ouverture, » il intercède pour nous; il tient ses adversaires captifs et « nous vivifie en vie spirituelle[8]. »

Ce gouvernement de Christ est « encores obscurcy et « caché sous l'humilité de la chair[9], » mais Christ rendra sa présence visible au dernier jour. Il apparaîtra pour juger le monde et séparer les élus des réprouvés. Cette attente doit nous consoler, car nous savons que nous serons jugés par celui qui nous sauve[10].

Tout le salut est donc en Christ[11].

A l'œuvre historique de Jésus se rattache ce que Calvin dit des *deux natures,* leur union étant la condition de son œuvre.

[1] II, xvi, 13. — [2] Ibid. — [3] Ibid. — [4] Ibid. — [5] II, xvi, 14. — [6] II, xvi, 15. — [7] II, xvi, 16. — [8] Ibid. — [9] II, xvi, 17. — [10] II, xvi, 17-18. — [11] II, xvi, 19

Nous avons vu précédemment[1] que, d'après Calvin, l'œuvre médiatrice de Christ exigeait qu'il fût à la fois Dieu et homme ; il arrive, au chapitre XIV du Livre II, à exposer le mode de cette union des deux natures.

Les deux natures se trouvent en Christ, mais de telle manière que l'unité de la personne subsiste : « Celuy qui « estoit Fils de Dieu a esté fait fils d'homme non point par « confusion de substance, mais par unité de personne : c'est- « à-dire qu'il a tellement conjoinct et uni sa divinité avec « l'humanité qu'il a prinse, qu'une chacune des deux na- « tures a retenu sa propriété : et néantmoins Jésus-Christ « n'a point deux personnes distinctes, mais une seule[2]. » On peut comparer cette diversité dans l'unité à la double substance de l'âme et du corps qui existe dans tout homme sans diviser sa personne[3]. L'Écriture parlant de Christ attribue à toute sa personne, tantôt « ce qui ne se peut « rapporter qu'à l'humanité, » tantôt ce qui ne convient qu'à la divinité, tantôt ce qui s'applique à toutes deux. Il lui arrive aussi d'attribuer à l'une des deux natures ce qui appartient à l'autre : « laquelle forme de parler a esté « nommée par les anciens Docteurs, communication des « propriétez[4]. »

C'est touchant la nature divine que l'Écriture dit que Christ était avant Abraham, qu'il était premier-né de toutes créatures, qu'il avait sa gloire auprès du Père avant la création du monde et qu'il travaille dès le commencement avec le Père[5]. C'est sa nature humaine qui permet à d'autres et à lui-même de l'appeler serviteur du Père, de dire qu'il croissait en âge et en sagesse, qu'il ignore le moment de la fin de ce monde, qu'on l'a vu et

[1] II, xii, 3 (v. p. 94). — [2] II, xiv, 1. — [3] Ibid. — [4] II, xiv, 2. — [5] Ibid.

touché[1]. La communication des propriétés est manifeste dans plusieurs passages, ainsi : Dieu s'est acquis l'Église par son sang (Actes XX, 28); Le Seigneur de gloire a été crucifié (1 Cor. II, 8); Dieu a exposé sa vie pour nous (1 Jean III, 16). Là c'est la nature divine qui reçoit les attributs de l'humanité; l'inverse a lieu dans le passage suivant : Nul n'est monté au ciel sinon le fils de l'homme qui était au ciel (Jean III, 13)[2]. Dans la plupart des cas, il s'agit des deux natures unies en une personne; l'Écriture parle alors de la mission médiatrice de Christ; c'est ce qu'on lit souvent dans l'Évangile de Jean. Ainsi Jésus pardonne les péchés, ressuscite les morts, donne justice, sainteté et salut, il est assis à la droite du Père, etc[3].

§ 4. Observations.

Sans entrer dans la discussion des doctrines que nous ne voulons pas aborder dans ce travail, nous désirons placer à la fin de cette exposition quelques remarques sur l'opération que nous avons fait subir à l'œuvre de Calvin.

En premier lieu, nous croyons pouvoir dire que le résultat obtenu n'a rien d'artificiel; chaque affirmation de Calvin rentre naturellement dans la section à laquelle nous l'avons attribuée.

En second lieu, il faut reconnaître que le travail de Calvin ne remplit pas en entier le cadre de la science du christianisme, et ne résout pas les questions en ramenant chacune d'elles à sa méthode propre.

En effet, la première partie emprunte presque tous ses

[1] II, xiv, 2. — [2] Ibid. — [3] II, xiv, 3.

résultats à la Bible, et Calvin n'attribue pas la même origine aux doctrines que nous avons réunies sous ce chef.

La partie anthropologique n'étudie que l'individu, l'homme intérieur, laissant de côté les manifestations extérieures de la vie. Au point de vue de la méthode, elle n'est pas uniquement descriptive mais prend souvent les allures de l'exhortation.

La troisième partie, qui devrait être purement historique, ne présente que deux grandes périodes, l'ancienne et la nouvelle alliance et néglige de faire sentir les étapes du progrès dans chacune d'elles. La Loi est présentée dans sa valeur profonde et éternelle, plutôt que dans son rôle historique et avec le sens qu'elle avait au moment où elle était en vigueur.

Ce qui fait l'unité de la dogmatique de Calvin, c'est la Bible ; car Calvin s'en sert comme d'un canevas sur lequel il place son travail ; les éléments de ce travail sont empruntés à l'une ou à l'autre des sources de connaissance que nous avons indiquées. La Bible est considérée et employée non pas tant comme un document historique que comme un secours pour la vie et pour l'esprit.

Sans développer ces observations nous les posons ici, car elles naissent d'elles-mêmes quand on jette un regard sur l'exposition qui précède. Elles font voir déjà que la science n'est pas constituée formellement dans l'Institution, mais qu'elle y est enveloppée dans les habitudes et les idées d'un homme pratique, vivant dans un siècle de luttes.

CHAPITRE IV

Examen de la dogmatique de Calvin au point de vue de la méthode scientifique.

Après avoir exposé la dogmatique de Calvin d'après la méthode scientifique, il nous reste à l'apprécier à ce point de vue ; dans ce but, nous allons successivement :

1° Mettre en relief les éléments de la méthode scientifique que renferme l'Institution chrétienne ;

2° Indiquer les causes qui empêchent cette méthode de se faire jour et de présider à l'ordonnance de l'ouvrage entier.

§ 1. Les Éléments scientifiques.

Il faut distinguer dans la méthode scientifique, le point de départ de la science et la science elle-même avec ses divisions. Le point de départ est la certitude qui est née de la régénération et qui a pour objet la relation d'amour rétablie entre l'homme et Dieu. La science elle-même est le travail par lequel on groupe les faits révélés par l'observation et le témoignage ou bien les idées découvertes par l'analyse.

Il n'y a science constituée et consciente d'elle-même que si on distingue le point de départ des résultats divers et spéciaux du travail intellectuel. Le point de départ est certain parce qu'il est un fait de conscience ; on ne peut le contester qu'en contestant la science tout entière, et on ne peut le renverser que par une action sur la volonté qui n'est plus de l'ordre scientifique mais de l'ordre moral. Les résultats bénéficient de la certitude du point de départ, mais pour qu'ils soient considérés comme acquis à la science, il faut que le lien qui les unit au point de départ soit, non pas admis d'emblée ou vaguement indiqué, mais rendu manifeste par une démonstration suivie jusqu'au bout.

En dehors de ces conditions, il n'y a pas une science au sens rigoureux, mais il y a des connaissances éparses qui constituent une science imparfaite ou latente. Ces conditions ne sont pas réalisées dans l'Institution, ce n'est donc pas une œuvre scientifique proprement dite ; mais on y découvre sans peine un certain nombre d'éléments qui peuvent prendre place dans une description scientifique du christianisme. Nous allons relever avec quelques développements :

1° La notion du christianisme,
2° Le fondement de la certitude,
3° Le témoignage du Saint-Esprit,
4° Un renseignement sur l'interprétation de l'Écriture,
5° La place donnée à l'expérience,
6° Le caractère des doctrines de l'Institution,
7° Les divisions de l'ouvrage.

Les six premières observations concernent le point de départ de la science ; la septième seule touche à la science

elle-même. On peut voir par là que l'indétermination de la base a empêché la science de se constituer suivant sa méthode propre. C'est d'ailleurs la recherche du point de départ qui nous préoccupe surtout dans ce travail.

1° Calvin ne donne nulle part une définition en forme du christianisme, nous ne nous souvenons même pas d'avoir rencontré le mot dans l'Institution, mais il est facile de trouver des données indirectes qui suppléent à ce déficit. Dès la première ligne de l'ouvrage, nous rencontrons une pensée très-propre à nous satisfaire : « Toute la somme pres-
« que de nostre sagesse, laquelle, à tout conter, mérite d'es-
« tre réputée vraye et entière sagesse, est située en deux
« parties : c'est qu'en cognoissant Dieu, chacun de nous aussi
« se cognoisse. Au reste, combien qu'elles soyent unies l'une
« à l'autre par beaucoup de liens, si n'est-il pas toutesfois
« aisé à discerner laquelle va devant et produit l'autre [1]. »
Voilà le but et le champ de la science nettement posés dans des termes qui n'ont rien de scolastique ni de conventionnel ; ils sont même plus pratiques que proprement scientifiques : tout ce que nous avons besoin de connaître, c'est Dieu et nous-mêmes, Dieu et l'homme ; et ces deux connaissances sont inséparables ; on ne peut se connaître sans connaître Dieu, et on ne peut s'examiner sans être renvoyé à Dieu [2]. Ce n'est pas explicitement la définition que nous avons donnée du christianisme, mais des termes mêmes employés par Calvin, on peut induire que pour lui l'essentiel dans la vie de l'homme, c'est sa relation avec Dieu.

En continuant à lire le même chapitre et en lisant les suivants, on voit en quoi consiste cette relation : « Il ne
« suffira point de sçavoir en confus qu'il y ait quelque Dieu

[1] I, I, 1. — [2] I, I, 1, 2.

« qui mérite d'estre seul adoré, si nous ne sommes aussi « persuadez et résolus que le Dieu que nous adorons est la « fontaine de tous biens, afin de ne rien chercher hors de « luy [1]. » La connaissance de Dieu n'est donc pas une idée mais une relation vivante par laquelle nous apprenons à tout attendre de lui, à tout lui rapporter et à « le tenir de « luy avec action de grâces [2]. » « Jusques à ce que les « hommes ayent ceci bien imprimé au cœur, *qu'ils doivent « tout à Dieu*, qu'ils sont tendrement nourris sous son soin « paternel : brief qu'ils le tienent autheur de tout bien, « en sorte qu'ils n'appètent rien que luy, jamais ils ne « s'assujetiront d'une franche dévotion à luy : qui plus est, « *s'ils ne mettent en luy toute leur félicité*, jamais ne s'y « adonneront en vérité et rondeur [3]. » N'y a-t-il pas dans ces paroles l'équivalent de ce que nous avons exposé sur le rapport de dépendance et d'amour qui unit à Dieu l'homme régénéré?

2. Il y a davantage. Calvin traite avec abondance un point capital que nous devons rappeler ici, c'est la foi. Reprenons la définition qu'il en donne et que nous avons déjà transcrite plus haut : « C'est une ferme et certaine « cognoissance de la bonne volonté de Dieu envers nous : « laquelle estant fondée sur la promesse gratuite donnée « en Jésus-Christ, est révélée à nostre entendement et « scellée en nostre cœur par le sainct Esprit [4]. »

Une telle définition ne peut être tirée que de l'expérience personnelle; quand Calvin la donne, il se dépeint lui-même ; il a lui-même cette assurance de la bonne volonté de Dieu à son égard ; plus loin il ajoute en effet : « Yci gist le principal point de la foy : que nous ne pen-

[1] I, II, 1. — [2] Ibid. — [3] Ibid. — [4] III, II, 7.

« sions point les promesses de miséricorde qui nous sont « offertes du Seigneur estre seulement vrayes hors de nous « et non pas *en nous* : mais plustost qu'en les recevant en « nostre cœur nous les facions *nostres* [1]. » Cette affirmation vise le fait de conscience dont nous faisons la base de la théologie scientifique ; elle montre que l'observation directe de l'individu régénéré ou de soi-même n'était pas étrangère à Calvin, car cette remarque n'est pas faite en passant, elle n'est pas perdue au milieu de beaucoup de développements étrangers, elle est placée en tête du III[me] Livre de l'Institution qui expose « la manière de participer à la » grâce de Jésus-Christ. » C'est le point capital, la base de l'édifice ; l'exposition du système tout entier ne pourra être acceptée que par ceux qui partagent la même foi et la même certitude.

La polémique dirigée contre la foi implicite ou enveloppée de la théologie catholique est une revendication de la foi directe qui a pour objet Dieu lui-même : « Certes la « foy ne gist point en ignorance, mais en cognoissance : et « icelle non seulement de Dieu mais aussi de sa volonté, « car nous obtenons salut........ en tant que nous cognois- « sons Dieu nous estre Père bien vueillant, pour la réconci- « liation qui a esté faite en Christ, et pource que nous re- « cevons Christ comme à nous donné en justice, sanctifica- « tion et vie. C'est par ceste cognoissance *et non point en « submettant nostre esprit aux choses incognues,* que nous « obtenons entrée au royaume céleste. Car l'apôtre en di- « sant qu'on croit de cœur à justice et qu'on fait confession « de bouche à salut *n'entend point qu'il suffise si quelqu'un « croit implicitement ce qu'il n'entend pas;* mais il requiert

[1] III, II, 16.

« une pure cognoissance de la bonté de Dieu, en laquelle « consiste nostre justice [1]. »

Nous avons cité ce passage tout au long pour souligner ces déclarations si nettes sur la nature de la foi : elle n'est pas, pour Calvin, une soumission aveugle à des thèses apportées du dehors, à une autorité conventionnelle, elle est un acte moral, complexe, une véritable expérience de la miséricorde et de l'amour constant de Dieu. Cette « cognois-« sance » n'est pas non plus un pur acte de l'intelligence, car il est dit plus loin : « L'intelligence de la foy consiste plus « en *certitude* qu'en appréhension [2]. » Autrement dit, c'est un fait de conscience qui a son autorité en lui-même.

Qu'on veuille bien aussi arrêter son attention sur ce que Calvin dit de la genèse et des facteurs de la foi ; elle est produite par « la réconciliation qui a esté faite en Christ, » par la communion avec Christ. Voilà le rôle de la Bible dans la formation de la foi, elle nous oblige à croire à l'amour de Dieu en nous racontant la vie du Christ, en nous peignant son caractère parfaitement saint, en nous unissant à lui. C'est aussi ce que dit le premier passage cité plus haut ; la connaissance de la bonne volonté de Dieu est fondée sur « la promesse gratuite donnée en Jésus-Christ. » Le témoin de l'histoire est passé sous silence ; il n'y a aucun recours à son autorité. Le seul agent invoqué est le Saint-Esprit ; c'est lui qui opère la rencontre de l'âme du croyant avec l'œuvre de Dieu et la personne du Christ. Sans doute, il n'est pas un point de la doctrine chrétienne qui soit plus négligé et étudié avec moins de soin que le Saint-Esprit ; mais une chose est claire dans ce passage, c'est que le Saint-Esprit est désigné comme le fondement

[1] III, II, 2. — [2] III, II, 14.

de la certitude religieuse ; or l'action du Saint-Esprit dans l'âme est certainement un rapport direct établi entre l'homme et Dieu ; et faire appel à cette action c'est atteindre à ce qu'il y a de plus intime dans la vie religieuse.

On peut ajouter que, pour éclaircir la doctrine du Saint-Esprit, il faut étudier les sens que reçoivent ces mots dans le cours de la Bible ; mais on ne peut arriver à un résultat clair et satisfaisant qu'en observant avec attention l'homme lui-même dans son développement religieux.

3. On objectera peut-être que l'unique fondement sur lequel Calvin fait reposer ses affirmations est la Parole de Dieu. Nous ne pouvons admettre telle quelle une semblable thèse ; elle est en contradiction avec les passages que nous venons de citer, et dont il est impossible de contester la réalité ni la haute valeur. Il est vrai que les arguments de Calvin sont puisés d'ordinaire dans la Bible, et nous aurons nous-même l'occasion de le rappeler, mais il y a pour son esprit une sorte de dualité dans le fondement de la certitude ; pour lui-même, il voit bien que la foi n'a pas besoin d'une preuve extérieure, qu'elle repose sur le Saint-Esprit, sur la relation vivante de l'âme avec Dieu ; mais quand il s'agit d'argumenter, il recourt à une autorité extérieure, la Bible. Cette dualité existe, mais il ne faut pas passer sous silence ce que Calvin dit de l'Écriture et de sa relation avec l'âme humaine.

« L'Escriture recueillant en nos esprits la cognoissance « de Dieu qui autrement seroit confuse et esparse, abolit « l'obscurité, pour nous monstrer clairement quel est le « vray Dieu [1]. » Ainsi la Bible trouve en nous un germe de

[1] I, vi, 1.

foi préexistant, une expérience vague de Dieu puisée dans notre vie et dans la contemplation de la nature.

La conception de l'Écriture n'est pas rigoureuse, la question de l'inspiration n'est pas traitée en détail ; parfois c'est Dieu lui-même qui « daigne ouvrir sa bouche sa-« crée[1] ; » mais ailleurs la Bible est un récit : « Il faut ve-« nir à sa Parole et nous y ranger : là où Dieu nous est « droictement monstré et peint au vif *en ses œuvres*[2]. » Ici ce n'est plus Dieu qui parle dans la Bible, c'est la Bible qui parle *de* Dieu.

Mais le point capital dans la doctrine de l'Écriture, c'est ce qui concerne l'accès qu'elle a dans les âmes. Au chapitre de la foi, Calvin dit : « Il faut que l'entendement de « l'homme soit *d'ailleurs* illuminé et le cœur confermé de-« vant que la Parole de Dieu obtiene plene foy en nous[3]. » C'est dans le chapitre où il parle du témoignage du Saint-Esprit que se trouvent les déclarations les plus importantes : « L'Esprit est nommé seau et arre pour confer-« mer nostre foy, d'autant que nos esprits ne font que flot-« ter en doutes et scrupules jusqu'à ce qu'ils soyent illu-« minés[4]. » Il ne suffit pas que Dieu soit l'auteur de la doctrine[5], il faut encore et surtout que quelque chose nous donne confiance en l'Écriture ; ce quelque chose, c'est le Saint-Esprit. Ici, comme dans la foi au Christ, c'est le Saint-Esprit qui est le dernier fondement. Le principe formel et le principe matériel de la Réformation, comme disent les savants, sont ramenés à un seul qui est le Saint-Esprit. Tout repose en définitive sur le contact vivant entre l'âme et Dieu, sur la relation de confiance et d'amour entre l'homme et Dieu. C'est ce que nous avons

[1] I, vi, 1. — [2] I, vi, 3. — [3] III, ii, 7. — [4] I, vii, 4. — [5] Ibid.

appelé la Régénération avec la certitude qui en est le fruit.

4. A ces déclarations positives on peut ajouter un renseignement indirect que Calvin donne sur la source de son interprétation de l'Écriture; il se trouve dans la Préface du Commentaire sur les Psaumes. « Au reste, si les lec-
« teurs vienent à sentir quelque fruit et proufit du labeur
« que j'ay prins à escrire ces Commentaires, je veux bien
« qu'ils sçachent que l'*expérience* que j'ay eue par les com-
« bats esquels le Seigneur m'a exercé, encores qu'elle n'ait
« pas esté des plus grandes, m'y a toutesfois grandement
« servy : non-seulement à ce que je peusse déduire com-
« ment il faut prattiquer et mettre en usage toute la doc-
« trine qu'on en pouvoit recueillir, mais aussi à ce que
« j'eusse plus grande ouverture *à comprendre l'intention de*
« *chacun de ceux qui ont composé les Pseaumes*[1]. »

Ce passage relève la valeur historique et individuelle des Psaumes; en outre il énonce déjà le principe d'interprétation indiqué par M. Godet (v. p. 45); c'est l'expérience de la vie et l'observation de soi-même qui sont les plus sûrs moyens d'interprétation de l'Écriture.

Ce n'est pas une seule fois que Calvin s'exprime de cette manière. Un peu plus loin, il fait une comparaison entre lui et David : « Vray est que ma condition est beaucoup moin-
« dre et plus basse, et n'est pas besoin que je m'arreste à
« le monstrer : mais comme il fût prins d'après les bestes,
« et eslevé au souverain degré de dignité royale, ainsi
« Dieu de mes petis et bas commencemens m'a advancé
« jusques à m'appeler à ceste charge tant honorable de
« ministre et prescheur de l'Evangile[2]. » « Mais afin que

[1] Comment. sur les Psaumes, Paris 1859, Préface, p. VII. — [2] Ibid.

« je n'ennuye point de paroles inutiles les lecteurs, il me « suffira de réitérer en brief ce que j'ay touché un peu de« vant, qu'en considérant tout le discours de la vie de Da« vid, il me sembloit qu'à chacun pas il me monstroit le « chemin, et que cela m'a esté un merveilleux soulage« ment [1]. » « Quand je me suis veu sans cause estre assail« ly des haines de ceux lesquels me devoyent aider et sou« lager, ce m'a esté une grande consolation de me confor« mer à l'exemple d'un tel personnage et si excellent. Et « mesmes cette cognoissance et *expérience* m'a de beau« coup servy *pour entendre les pseaumes*, afin que je ne m'y « trouvasse trop nouveau *comme en un pays incognu* [2]. » Il faut un introducteur pour entrer dans l'Écriture, cet introducteur est l'expérience des réalités spirituelles qui sont retracées dans l'Écriture.

5. Dans le cours même de son ouvrage, Calvin invoque souvent l'expérience pour appuyer son affirmation, et c'est le plus souvent l'expérience intérieure; il fait appel au souvenir de ses lecteurs qui doivent y trouver des faits du même ordre que ceux qu'il cite. Ailleurs il invoque l'expérience extérieure, l'observation des faits qui se passent hors de l'observateur lui-même.

On pourrait citer un grand nombre d'exemples, nous en choisirons quelques-uns.

Ainsi, parlant de la Providence, il dit : « Les hommes « *sentent* comme Dieu besongne merveilleusement en eux, « et l'*expérience* leur monstre quelle variété de dons ils « possèdent de sa libéralité [3]. »

Parlant de la connaissance de Dieu : « En après que ses « vertus nous sont racontées, par lesquelles il nous est dé-

[1] Comment. sur les Psaumes, Préface, p. x. — [2] Ibid., p. xi et xii. — [3] I, v, 4.

« monstré non pas quel il est en soy-mesme, mais tel qu'il « est envers nous : tellement que ceste cognoissance con- « siste plus en vive *expérience* qu'en vaine spéculation [1]. »

Le Chapitre de la Foi présente un grand nombre de ces appels à l'expérience : « Ce pendant je n'ay pas oublié ce « que j'ay dit ci-dessus et dont la mémoire nous est ra- « fraischie sans fin et sans cesse par *expérience*, c'est que « la foy est agitée de beaucoup de doutes, solicitudes et « destresses, en sorte que les âmes des fidèles ne sont guè- « res en repos [2]. »

Ailleurs c'est de l'action de Dieu dans les âmes qu'il s'agit : « Vueillons ou non, l'*expérience* journelle nous con- « traindra d'estimer que nostre cœur est plustost conduit « par le mouvement de Dieu que par son élection et li- « berté [3]; » ou du Saint-Esprit : « La meilleure probation « comme j'ay dit, sera de nostre *expérience* familière [4]. »

Ces passages parlent de l'expérience personnelle, il en est d'autres qui mentionnent l'observation extérieure : « Si « Dieu permettoit à tous hommes de suivre leurs cupiditez « à brides avallées, il n'y en aurait nul qui ne démonstrast « par *expérience* que tous les vices dont Sainct-Paul con- « damne la nature humaine seroyent en luy [5]. » — « Puis « qu'il est tant et plus notoire par l'*expérience* qu'il y de- « meure tousjours quelques reliques de péché aux justes, « il faut bien qu'ils soyent justifiez d'une autre façon qu'ils « ne sont régénérez en nouveauté de vie [6]. » — « Comme « l'*expérience* monstre qu'il y a une semence de religion « plantée en tous par inspiration secrète de Dieu, aussi « d'autre part en trouvera-on à grand'peine de cent

[1] I, x, 2. — [2] III, ii, 37. — [3] II, iv, 7. — [4] I, xiii, 14. — [5] II, iii, 3. — [6] III, xi, 11.

« l'un qui la nourrisse en son cœur pour la bien faire « germer [1]. »

Parfois l'expérience est invoquée à côté de l'Écriture :

« De dire que l'intelligence soit tellement aveuglée qu'il « ne luy reste aucune cognoissance en chose du monde, « cela seroit répugnant *non-seulement à la Parole de Dieu* « *mais aussi à l'expérience commune* [2]. » « Veu que *l'expé-* « *rience et l'Escriture* nous monstrent que les réprouvez « sont quelques fois touchez du sentiment de la grâce de « Dieu [3].... » — « Ceux qui imaginent qu'ils ont je ne say « quelle semence d'élection enracinée en leurs cœurs dès « la nativité et que par cela ils sont enclins tousjours à « la crainte de Dieu n'ont nulle authorité de l'*Escriture* « pour prouver leur opinion : et l'*expérience* mesme les « rédargue [4]. »

6. Pour mettre en évidence la place qu'occupe l'expérience dans la dogmatique de Calvin, on peut encore faire valoir le caractère de ses doctrines principales.

Plusieurs d'entre elles ont une apparence si *paradoxale* qu'elles ne peuvent être acceptées que par une expérience assez forte pour faire oublier cette apparence ; telles sont celles de la perte du libre arbitre, de la prédestination et de la grâce effectuant tout en tous. La Prédestination a au moins une de ses racines dans l'expérience ; elle repose en effet non-seulement sur les déclarations que Calvin lit dans l'Écriture, mais sur un fait d'observation intérieure et extérieure. Calvin était frappé de l'œuvre de Dieu en lui et dans un certain nombre d'hommes, tandis qu'il remarquait l'indifférence ou l'hostilité du grand nombre. Un tel spectacle ne pouvait manquer d'agir fortement sur lui et de lui

[1] I, IV, 1. — [2] II, II, 12. — [3] III, II, 12. — [4] III, XXIV, 10.

dicter une interprétation souvent forcée des passages qu'il citait. On a déjà remarqué que la doctrine de l'Élection est placée dans la partie anthropologique de l'Institution et non dans la partie proprement théologique.

En second lieu, la doctrine de la Justification par la foi n'a rien de paradoxal, mais elle a un caractère *occasionnel*. Elle n'épuise pas toute l'œuvre de Dieu, elle ne marque qu'un de ses moments, celui du pardon ; or ce moment n'est ni le dernier, ni le plus important dans l'économie du salut. C'est celui qui fut le plus vivement saisi au XVIme siècle par les consciences angoissées et mal satisfaites des pardons vendus à prix d'or. Il faut ajouter que le pardon semblera peut-être toujours la plus précieuse des grâces divines, aux âmes délicates tourmentées par le sentiment de leur culpabilité sans cesse renouvelée. Le trait le plus caractéristique et le plus humain du péché, c'est sa culpabilité ; mais on ne doit pas oublier qu'à côté de cela, ce sont au fond la sanctification et la vie éternelle qui sont les grâces fondamentales et permanentes ; le pardon n'en est que la conséquence ou la condition. La justification fut mise en avant par Paul, l'apôtre de la lutte ; la vie par Jean, l'apôtre de la victoire.

Nous ne pouvons pas insister sur les doctrines particulières, notre étude n'embrassant que la méthode et ne pouvant s'étendre jusqu'aux résultats.

7. Les divisions de la science que nous avons indiquées d'après les méthodes différentes qui doivent les diriger, ne se retrouvent pas chez Calvin à l'état distinct ; cependant on peut sans peine discerner des groupes qui les rappellent ; ainsi tout ce qui concerne l'œuvre historique de Dieu pour la Régénération est réuni dans la seconde partie du IIme Livre ; le péché n'est pas traité dans la même section

que la Régénération, mais pour les rapprocher il suffirait de détacher la première partie du IIme Livre pour la joindre au IIIme. La partie spéculative manque presque complétement ; le premier Livre repose sur l'observation du cœur humain et sur la Bible et non sur l'analyse de l'Être absolu.

§ 2. Les obstacles a la méthode scientifique.

Les remarques faites dans le paragraphe précédent et les déclarations empruntées à Calvin lui-même, nous permettent d'établir que la méthode scientifique est en principe dans l'Institution chrétienne ; on pouvait soutenir *à priori* que cela devait être, puisque la méthode scientifique n'est pas autre chose que la marche suivie naturellement par l'esprit humain pour connaître le christianisme, en abandonnant toute idée conventionnelle.

Il nous reste à expliquer pourquoi la méthode scientifique n'est pas plus apparente dans l'Institution. On peut résumer sa réponse à cette question, en disant que l'Institution n'est pas une œuvre scientifique au sens actuel du mot. Son auteur ne se propose pas exclusivement pour but de décrire le christianisme, il veut instruire ; sans doute, la science veut aussi instruire, mais indirectement, et avant d'instruire elle veut connaître à fond, elle n'instruit que quand elle a délimité le champ de son étude et quand elle l'a soigneusement exploré. Calvin ne pose pas des questions, il donne des affirmations ; il veut atteindre un but pratique, il vise à un résultat immédiat et déterminé : il veut former des chrétiens ; son intention est plus éducative

que scientifique. Pour établir cette thèse, nous attirerons l'attention sur les trois points suivants :

1° Le plan de l'Institution,

2° Lés préoccupations pratiques qui se font jour à chaque instant,

3° L'indétermination du point précis sur lequel porte la certitude.

1. On a souvent dit que l'Institution chrétienne était construite sur le plan du symbole des apôtres, les quatre livres qui la composent traitant successivement du Père, du Fils, du Saint-Esprit et de l'Église. Ce modèle peut avoir été devant les yeux de Calvin, mais son ouvrage montre une préoccupation d'un autre ordre. Köstlin [1] indique le plan suivant :

1° Dieu et l'homme avant le péché (Ier Livre) ;

2° Révélation historique et activité de Dieu pour le salut des pécheurs :

a) Fondement du salut dans le Fils, devenu homme et préparé par l'ancienne alliance (IIme Livre) ;

b) Don du salut par le Saint-Esprit : α) dans l'individu par la révolution intérieure de la conversion (IIIme Livre) ; — β) par les moyens extérieurs dont dispose l'Église (IVme Livre).

L'ouvrage devient ainsi une histoire de l'humanité, dominée par l'antithèse morale et historique du Péché et du Salut. Une œuvre aussi originale, qui a jailli de l'expérience personnelle, eût-elle même été organisée suivant un plan traditionnel et pris du dehors, a dû transformer ce

[1] Studien und Kritiken, 1868, I, p. 57.

plan spéculatif en le remplissant de l'histoire tragique de l'humanité aux divers âges de sa vie.

Ce plan historique est dans une certaine mesure conforme à la méthode scientifique, ainsi que nous l'avons fait remarquer tout à l'heure [1]; mais il a le tort de ne pas distinguer suffisamment les données diverses suivant leur origine et leur méthode, et de faire entrer toute la dogmatique dans une unité plus apparente que réelle et en tout cas plus commode que scientifique.

2. La méthode scientifique est voilée, en second lieu, par des préoccupations pratiques. Il va sans dire que nous ne faisons pas à Calvin un reproche de ces pensées d'utilité immédiate ; rien n'est plus naturel chez un homme d'action qui écrivait, ainsi qu'il le dit lui-même, au milieu des nécessités pressantes d'une époque tourmentée.

Il écrit en 1535 au roi de France : « Mais voyant que « la fureur d'aucuns iniques s'estoit tant eslevée en vostre « Royaume, qu'elle n'avoit laissé lieu aucun à toute saine « doctrine, il m'a semblé estre expédient de faire servir « ce présent livre, tant d'instruction à ceux que première« ment j'avoye délibéré d'enseigner, qu'aussi de confes« sion de foy envers vous : dont vous cognoissiez quelle « est la doctrine contre laquelle d'une telle rage furieuse« ment sont enflambez ceux qui par feu et par glaive trou« blent aujourd'hui vostre Royaume [2]. »

En 1559, il écrit encore en tête de l'édition augmentée de son ouvrage : « Or mon but a esté de tellement prépa« rer et instruire ceux qui se voudront adonner à l'estude « de Théologie, à ce qu'ils ayent facile accès à lire l'Escri-

[1] Ch. IV, § 1, nº 7.

[2] Au Roy de France. — Institut. chrét. Paris 1859, tome I, p. xli.

« ture saincte et à proufiter et se bien advancer à l'enten-
« dre, et tenir le bon chemin et droict sans choper[1]. »

Ces paroles écartent forcément l'idée rigoureuse de la science. Nous avons déjà dit que le savant ne peut se désintéresser de la vie et devenir indifférent à la réalité, et nous aurons l'occasion de toucher encore ce point; mais si les progrès de la science théologique sont salutaires à l'Église, cela ne veut pas dire que les résultats du travail scientifique dirigé avec méthode doivent être modifiés ou dissimulés dans un intérêt pratique prochain; cela ne veut pas dire non plus que l'essor de la recherche théorique doive être ralenti par crainte d'un trouble jeté dans l'Église. Bien au contraire, l'intérêt de l'harmonie générale dans le progrès exige que la science soit, dans son domaine, parfaitement indépendante des préoccupations pratiques de l'éducation.

Quelle a été l'attitude de Calvin vis-à-vis de la science? Il n'a pas, le sachant et le voulant, tenu la science en tutelle, mais il n'en a pas eu la notion distincte. Elle se confond pour lui avec l'enseignement ecclésiastique; il écrit non pour les savants, mais pour les fidèles; l'idée même de la science et de la méthode naturelle lui est étrangère aussi bien qu'à son siècle.

Sa préoccupation pratique se présente sous deux formes qui sont l'intention d'*édification*, et l'intention *conservatrice*.

La première se fait jour abondamment dans le Ier Livre sur Dieu et dans le IIIme sur la vie chrétienne; dans l'un et l'autre il y a autant d'exhortations que de descriptions. Les titres des chapitres sont à cet égard très-significatifs. Lorsque Calvin parle de la connaissance de Dieu, il indique

[1] Instit. chrét., p. xxxix.

en même temps « à quelle fin tend ceste cognoissance[1]. » Quand il expose les caractères que l'Écriture attribue à Dieu, il ne le fait pas d'une manière objective, mais « pour « corriger toute superstition[2], » pour montrer « qu'il n'est « licite d'attribuer à Dieu aucune figure visible : et que tous « ceux qui se dressent des images se révoltent du vray « Dieu[3]. » Au chapitre sur la Providence il en ajoute un second qui fait voir « quel est le *but* de ceste doctrine pour « en bien faire nostre proufit[4]. »

Le IIIme Livre reçoit dans son entier une couleur pratique de son sommaire : « Troisième Livre qui est de la « *manière* de participer à la grâce de Jésus-Christ, des « fruits qui nous en reviennent et des effets qui s'en en-« suyvent. » Et plus loin, chap. VI : « De la vie de l'homme « chrestien : et premièrement quels sont les argumens de « l'Escriture pour nous y *exhorter*. » Chap. X : « Comment « *il faut* user de la vie présente. » Chap. XII : « Qu'il nous « *convient* eslever nos esprits au siége judicial de Dieu « pour estre persuadez à bon escient de la justification « gratuite. » Chap. XX : « D'oraison, laquelle est le prin-« cipal *exercice* de foy, et par laquelle nous recevons jour-« nellement les bénéfices de Dieu. »

Un chapitre entier expose l'intérêt pratique de la doctrine de la justification par la foi : « Qu'il est requis de « considérer deux choses en la justification gratuite. » Et il commence : « Nous avons yci deux choses principales à « regarder : c'est que la gloire de Dieu soit conservée en « son entier, et que nos consciences puissent avoir repos « et asseurance devant son jugement[5]. »

[1] I, II, titre du chapitre. — [2] I, X. — [3] I, XI. — [4] I, XVI et XVII. — [5] III, XIII, 1.

L'intention conservatrice apparaît tout particulièrement dans la seconde partie du IIme Livre, qui traite de l'œuvre du Christ. Calvin rattache ses thèses, souvent très-profondes et très-vivantes, à des termes reçus trop généraux et assez obscurs, comme la Médiation et les trois fonctions messianiques. Au chap. XVI, il suit le symbole des Apôtres. Sans doute il est difficile, souvent même impossible de tout renouveler, mais il y a inconvénient pour la clarté à mêler un travail original aux restes d'un travail antérieur qui n'est plus vivant et qui a été dirigé par un autre esprit. L'usage même de termes bibliques n'est pas à l'abri de tout reproche. Le même mot peut être pris dans plusieurs sens; l'écrivain moderne qui se sert d'une expression biblique n'est pas sûr de lui donner la même valeur que son auteur; et il se peut fort bien qu'elle n'exprime pas exactement sa propre idée. Le terme scripturaire devient alors une sorte de compromis entre deux pensées; la clarté et la précision en souffrent. On recourt aux phrases de l'Écriture parce qu'on estime ne pouvoir mieux parler qu'elle; mais ce scrupule est trompeur parce qu'on n'a pas toujours pris la peine d'examiner si on veut dire précisément ce qu'a dit saint Paul ou saint Jean.

3. Le dernier point est de beaucoup le plus important. Il nous amène à discuter une opinion très-répandue, juste dans une certaine mesure et quand on n'examine pas les choses dans le détail, suffisante pour se rendre compte en gros de la formation de la foi, mais imparfaite pour un examen rigoureux, et inacceptable pour la science. Cette opinion affirme que la théologie en général et spécialement la dogmatique reposent sur l'autorité de l'Écriture. Nous ne contredirions pas si ces expressions ne péchaient par

une grande obscurité ; mais avant d'examiner la question d'une manière générale, revenons à Calvin.

Quelle que soit l'idée de Calvin sur l'inspiration des Écritures, ce sont les Écritures qui forment son arsenal d'arguments, c'est sur elle qu'il s'appuie ; il y puise tantôt des exemples historiques [1], tantôt des passages qui formulent sa propre pensée [2], tantôt des arguments positifs avancés juridiquement [3]. L'Écriture est pour lui l'autorité qui donne une base et par conséquent une certitude à ses affirmations ; les innombrables citations qu'il lui emprunte le montrent assez.

Cette opinion ne nous paraît pas reposer sur une étude attentive et complète du phénomène de la foi ; tant qu'on reste sur le terrain d'une conception générale, on peut dire que la foi et la doctrine protestantes reposent sur l'Écriture par opposition à l'Église; mais dès que cette thèse veut devenir scientifique, elle cesse d'être rigoureusement vraie, car elle néglige plus d'un trait que révèle l'observation.

Il n'est pas difficile de s'expliquer comment cette opinion a pu se présenter à l'esprit des réformateurs et devenir populaire. Plusieurs causes ont concouru à produire ce résultat ; les unes sont d'un ordre plus purement psychologique, les autres d'un ordre plus historique.

Indiquons d'abord celles-ci. — L'Église catholique a de tout temps invoqué l'autorité de la Bible ; les réformateurs n'ont fait qu'insister sur cette autorité et l'opposer à toute autre autorité, surtout à celle de l'Église. Ils l'ont fait instinctivement ; et ici encore ils ont été guidés par ce fait

[1] III, II, 5, etc.— [2] Par ex., III, II, 4, 6 citent Philip. III, 15; Éph. IV, 20, 21. — [3] Par ex., I, XIII, pour prouver la divinité du Fils.

d'expérience que la Bible avait été pour eux l'instrument de leur paix et de leur victoire. Il est vrai qu'ils ont tiré de ce fait une conséquence qui n'y est pas renfermée, ils ont confondu le récit de l'œuvre de Dieu avec la formule définitive et absolue de cette œuvre, avec un arsenal d'arguments propres à confondre leurs adversaires. Cela est-il bien surprenant? L'homme n'est pas conduit dans ce monde par l'analyse; surtout dans les grandes crises, il cède à des instincts et à des besoins; dans ces moments, il n'a pas le loisir ni le calme nécessaires pour démêler exactement ce qui se passe en lui, et pour sonder jusqu'au fond la valeur des moyens qu'il emploie; il se contente d'une vue générale.

Au XVI[me] siècle, il s'agissait de fonder un état de choses nouveau dans les consciences et dans les institutions, et pour cela de battre en brèche un édifice antique et puissant dont le prestige était dans son autorité. La préoccupation dominante était celle de l'autorité; pour supplanter l'influence de l'Église dans les âmes, il fallait trouver une autorité supérieure à la sienne, il fallait en appeler non pas du pape au concile, mais de l'Église à une puissance quelconque, institution, charte ou toute autre, capable de s'imposer d'avance par la seule force de son nom et devant laquelle on s'inclinât avec soumission, avant de savoir ce qu'elle allait prononcer. On ne saurait convertir personne par un prestige extérieur, mais l'homme est ainsi fait qu'il est souvent détourné de la vérité par des autorités factices qui s'arrogent un empire sur lui. C'est dans le sentiment instinctif de cette infirmité que les réformateurs ont voulu opposer d'emblée à ces feux follets une lumière qui les éteignît.

Dans ces circonstances, pouvaient-ils choisir mieux que

la Bible, le document primitif de l'œuvre de Dieu dans le monde, l'histoire du Christ, le recueil des lettres apostoliques, le livre antique appelé déjà la Parole de Dieu ? Quoi de plus fort ? réfuter la parole humaine par la parole de Dieu.

Mais en appliquant à la Bible entière le titre de Parole de Dieu, on n'a pas prétendu faire une définition scientifique ; pour former une conception satisfaisante de la Bible, il faut l'asseoir sur une étude calme de son histoire et de son contenu ; et dans cette étude trouverait place, chemin faisant, un examen historique du sens des mots « Parole de Dieu » dans la Bible elle-même. Rien de cela n'a été fait au XVIme siècle ; on a trouvé dans la Bible la connaissance des faits dont on avait personnellement besoin pour vivre ; puis, comme on avait besoin, en outre, vis-à-vis du monde à convaincre, d'une autorité, on prit la Bible en lui appliquant sans le définir le titre de Parole de Dieu.

Qu'on nous comprenne bien : nous ne disons pas que les réformateurs cherchèrent de tous côtés une autorité et qu'ils se servirent de celle-là non parce qu'ils croyaient, mais parce qu'elle était utile. Un tel machiavélisme est aussi loin de notre pensée que de leur conduite. Nous l'avons déjà dit, l'impulsion chez eux l'emportait sur l'analyse, ils croyaient sincèrement parler au nom de Dieu quand ils citaient la Bible. Et d'ailleurs, la théorie de l'autorité de la Bible n'a pas, chez Calvin, la rigueur qu'elle a acquise plus tard ; il y avait là une pratique inspirée par l'instinct plus que par l'étude.

A ces observations, il faut ajouter celles que nous avons déjà faites au chap. II (p. 53, 54). Un examen attentif aurait seul pu faire voir à Calvin et aux réformateurs que la base et le contenu de leur certitude étaient à la fois dans le

fait même de leur régénération, de leur relation d'amour avec Dieu; il leur aurait montré en même temps que cette certitude ne peut être absolue tant que la régénération n'est pas parfaite. Mais pour faire cette analyse et la pousser un peu loin, il fallait n'être pas dans la chaleur de la lutte et en avoir le loisir. Au lieu de cela ils n'ont eu que le temps de voir que la Bible avait été pour eux la source où ils avaient puisé la paix de leur conscience et la force pour lutter. Ils ont transformé un moyen d'édification en une base de certitude, et ils ont attribué à un livre les caractères d'un fait de conscience; ce qui montre bien qu'ils étaient poussés par un instinct irréfléchi, c'est que quand Calvin veut indiquer les causes du salut, il en trouve quatre qui sont la miséricorde de Dieu, Christ, la foi et la manifestation de la justice et de la bonté de Dieu [1]. Il va droit aux réalités vivantes et laisse de côté les intermédiaires. Quand il applique toute son attention au sujet, il voit bien que la Bible est un récit, un témoin de Dieu et de Christ pour les générations qui n'ont pas assisté aux révélations historiques, et que le rôle actif doit être attribué à Dieu lui-même.

Rien n'est plus fréquent que ces confusions sur la certitude dans le domaine théologique; elles se sont produites au moment de la Réformation, elles se sont maintenues en vertu d'un besoin et d'une faiblesse de l'âme humaine. Elle veut une certitude, et ne trouvant pas une solidité suffisante dans sa foi, elle réclame un appui extérieur et visible. La Bible la satisfait pleinement à cet égard, elle la rassure; mais cette confiance peut être trompeuse. Si elle porte à revenir sans cesse à la Bible pour y entretenir

[1] III, xiv, 17.

le feu sacré de la foi, rien de mieux ; mais si elle ne produit qu'une vaine assurance en une Bible fermée et révérée de loin, le résultat est fâcheux. Ne vaut-il pas mieux s'efforcer de trouver la place qui convient à chaque objet dans l'édifice de la foi et de la science du christianisme puis affermir la foi, seule base vivante de la science et de l'Église. Pour rappeler ce que nous avons déjà dit sur ce sujet, nous dirons que nous plaçons au début l'éducation qui a plusieurs facteurs essentiels : l'un d'eux est l'Écriture. Le terme de l'éducation est la régénération avec son corollaire, la certitude portant sur la relation d'amour entre Dieu et l'homme. Ce terme de l'éducation est le principe et le commencement de la science ; la science étudie Dieu et l'homme par la spéculation, l'observation et l'histoire ; ses résultats n'ont de certitude que celle qu'ils empruntent au point de départ, en suivant rigoureusement la méthode qui est propre à chacun d'eux. Pour qu'un résultat soit acquis, il faut qu'on ait rendu évident le lien qui le rattache au fait primitif de la régénération.

Telle n'est pas l'opinion de Calvin ; sans qu'elle soit nettement formulée sur le rôle de l'Écriture dans la science, on peut dire, en voyant l'usage qu'il en fait, que c'est l'Écriture qui prête sa certitude à ses affirmations et que sa dogmatique entière est garantie par l'Écriture.

Pour achever d'élucider cette question, on nous permettra maintenant d'examiner l'expression d'autorité appliquée à l'Écriture. Que signifie le mot *autorité ?*

Il a plusieurs sens ; le sens primitif doit être cherché dans le domaine du gouvernement. L'autorité est un pouvoir qui a le droit d'exiger l'obéissance et la force de l'obtenir. Telle est l'autorité proprement dite, telle est la définition rigoureuse, le sens propre et complet ; mais,

dans l'usage, on ne s'y tient guère et dès l'abord il faut distinguer entre l'autorité de droit et l'autorité de fait, l'une ayant le droit d'exiger l'obéissance sans avoir la puissance, l'autre possédant le pouvoir sans le droit.

Le type de l'autorité au sens propre et primitif est la Loi dont le magistrat est le représentant; aussi parle-t-on souvent des magistrats en disant : l'autorité. Nous appellerons cette première autorité, l'autorité *légale*. Quels sont ses caractères ?

1° Elle appartient à des *personnes*, la loi n'étant que l'expression d'une volonté personnelle ou collective.

2° Elle est *impérative*, son ressort ne peut s'étendre qu'à des *actes*, car on ne peut commander ni interdire des sentiments, des pensées ou des volontés.

Il y a en outre l'autorité au sens figuré. On dit d'une personne qu'elle a de l'autorité; cela signifie non pas qu'elle a un droit légal à se faire obéir, mais qu'elle se fait écouter, qu'elle a de l'influence. C'est l'autorité *morale*. Elle s'étend non-seulement aux actes, mais aux pensées et aux sentiments. Elle appartient à tout ce qui peut exercer une influence; c'est ainsi qu'on parle de l'autorité des souvenirs, de l'autorité de la mort, etc.

Il s'agit maintenant de savoir à quelle autorité la Bible peut prétendre.

La Bible n'a pas la forme d'une loi, sauf dans certaines parties de l'Ancien Testament; le christianisme ne saurait être ramené aux proportions étroites d'une législation; quand on emploie des expressions de cet ordre en parlant du christianisme, c'est en vertu d'une figure de rhétorique, et il serait puéril de s'y arrêter. Il n'y a donc pas lieu d'attribuer à la Bible une autorité légale, au sens propre.

L'autorité morale, au contraire, lui appartient incontestablement; la Bible a tous les droits à se faire écouter. En effet, elle est le témoin d'un fait vrai et considérable, l'œuvre de Dieu pour la régénération de l'humanité; en second lieu, elle est l'œuvre d'hommes qui ont été placés directement sous l'action de Dieu, qui en sont à la fois les objets et les témoins; elle a donc l'autorité morale qui appartient à la compétence.

Il existe dans l'usage courant un sens de l'autorité de la Bible qu'il convient d'examiner; il est un peu flottant, mais c'est une raison de plus pour chercher à le saisir et éviter ainsi des abus. On entend ainsi par l'autorité de la Bible le droit qu'elle aurait d'exiger qu'on crût et admît tout ce qu'elle enseigne sans examen ni travail d'assimilation. Que faut-il penser de cette idée nouvelle? Cette autorité veut être à la fois légale et morale, puisqu'elle veut commander et que ses commandements portent sur des pensées. C'est dire qu'elle n'est pas admissible.

En effet, l'obéissance qu'elle réclame est impossible; on demande ici non pas des actes, mais des opinions; car, quand on parle de foi, c'est la *fides quæ creditur* qu'on entend, ce sont les articles de foi, les doctrines. Or, il n'est au monde aucun pouvoir qui soit en état de forcer un esprit à admettre des thèses. On n'obtiendra jamais d'un homme que, par pure obéissance, il croie vraie une affirmation qui lui est proposée. Il la répétera peut-être, et il croira peut-être l'avoir admise; mais ce n'est qu'une vaine apparence. S'il y a eu vraiment acceptation spirituelle, c'est qu'au commandement impératif s'est ajouté l'autorité morale, l'influence qui a agi sur la conscience et le cœur.

Une telle autorité ne saurait être le partage de la Bible qui, d'ailleurs, ne la réclame pas.

Dira-t-on, enfin, que si une Église décide que la Bible sera la règle de l'enseignement religieux, la Bible acquerra, par cela même, force de loi et deviendra une autorité légale? A cette manière de voir nous pouvons opposer deux remarques :

1° Il n'appartient à personne de changer par un décret la nature de la Bible; or il répugne absolument à la nature de la Bible d'exercer une autorité légale; elle n'est pas un texte de loi, elle veut agir sur les cœurs et non sur les corps; elle veut inspirer une vie et non imposer des actes.

2° Il n'appartient à personne de changer par un décret la nature de l'homme; or les doctrines qui sont des affirmations de l'intelligence ne peuvent être répandues par voie de commandement.

On remarquera que nous n'avons rien dit de l'inspiration; c'est à dessein; la notion de l'inspiration est trop peu précise pour éclairer une discussion scientifique; on ne peut, sans arbitraire, donner à ce mot un autre sens que celui de présence de Dieu. Dieu est, sans nul doute, présent et actif dans la Bible, mais nous ne voyons pas qu'on puisse rien tirer de cette présence qui puisse invalider les observations que nous avons faites et fonder l'autorité légale de la Bible.

Après avoir réservé à la science le soin de former une idée rigoureuse de la Bible et de sa composition, hâtons-nous d'ajouter que la Bible doit être à la base de toute éducation religieuse, qu'une Église sans la Bible serait impossible et ne durerait pas longtemps. L'idée d'Église est aujourd'hui tellement encombrée d'idées étrangères qu'on n'en peut pas parler sans soulever des passions et des équivoques; si on aborde ce sujet, ce doit être pour le traiter dans toute son étendue et sous toutes ses faces: le

plan de ce travail ne comporte pas de tels développements. Il nous suffira de dire ici que puisque Dieu a jugé bon d'opérer la régénération de l'humanité par des manifestations extérieures, par des événements et des personnages historiques, il faut bien que ces faits soient présentés aux générations qui n'ont pu en être les témoins oculaires. En outre, la Bible nous conserve les paroles du Christ et des apôtres, que les méditations de l'homme n'épuiseront jamais.

Si on admet la valeur des trois observations que nous venons de développer, on comprendra facilement que l'Institution chrétienne ne fasse pas droit à toutes les exigences d'une exposition rigoureusement scientifique.

CHAPITRE V

L'éducation et la science chrétiennes.

Après les réformateurs, les Églises qui avaient été fondées par eux ont mis le plus grand soin à conserver leur doctrine ; mais cette préoccupation est devenue prédominante et exclusive ; on a ainsi commis une faute qui a eu des conséquences fâcheuses.

En premier lieu, on a perdu de vue le véritable but des Églises qui est l'édification ; j'entends par édification non pas une vague émotion à peine religieuse, mais une véritable *éducation* qui développe la conscience et dirige toute la vie. Il faut rendre Dieu à l'homme, car il l'a perdu ; or, il ne le retrouvera que quand il l'aimera, et il ne l'aimera que quand il l'aura senti agir en lui et dans l'histoire. Il fallait avant tout faire faire à l'homme une expérience et non lui donner une leçon. L'enseignement est nécessaire, comme un moyen, comme *un des moyens* d'édification dont nous disposons. On n'a jamais complétement oublié qu'il s'agissait d'amener l'homme à vivre avec Dieu, car on aurait ainsi entièrement quitté la bonne voie et les conséquences auraient été bien pires ; mais on n'a pas eu une

conscience assez nette de cette nécessité de premier ordre et on s'est servi de mauvais moyens pour atteindre ce but.

La doctrine a prévalu ou plutôt la dogmatique; or, qu'est-ce que la dogmatique? La dogmatique est le produit d'un certain travail de l'intelligence sur les faits extérieurs et intérieurs qui constituent le christianisme. On y distingue avec facilité deux éléments : la foi, avec les faits psychologiques du péché, de la sanctification; puis le travail intellectuel qui recueille et groupe ces faits en y joignant les faits extérieurs dont la Bible est le témoin.

Ces deux éléments ne sont pas de même ordre; le premier est à la fois le moteur et un des objets de la science, le second est tout intellectuel. Qu'est-il arrivé? On a déplacé les termes, on a cru que le résultat de la science était l'objet de la foi, et que, pour être sauvé, il fallait croire au contenu de la dogmatique. Première faute qui voilait le véritable but à atteindre. En outre, on se persuada que le meilleur moyen de faire régner la foi, c'était de donner force de loi à la dogmatique; elle est devenue la charte des Églises.

En fixant ainsi la dogmatique, on prétendait inculquer la foi aux âmes et préserver la science du christianisme d'erreurs dangereuses. On a voulu atteindre deux buts très-différents par un moyen qui n'était approprié ni à l'un, ni à l'autre.

En effet, l'enseignement n'est pas le facteur essentiel de la vie; bien loin de là : l'instruction est nécessaire à l'éducation et en fait partie, mais l'instruction est un domaine à part, elle constitue une tâche que tous ne peuvent pas entreprendre; on peut donner une excellente éducation à ses enfants sans se charger de leur instruction, tout comme on peut leur donner beaucoup de leçons sans

s'inquiéter le moins du monde de les élever. L'éducation s'adresse au cœur, l'instruction à l'esprit ; l'éducation a pour moyen l'influence morale, l'instruction a la mémoire, l'intelligence, l'attention ; l'éducation est de tous les instants, l'instruction a ses heures où elle se renferme. Personne ne conteste cette distinction, mais comme la dogmatique est, sans nul doute, un enseignement, elle pourra instruire mais elle ne sera pas un bon instrument d'éducation religieuse. Elle ne peut donner que ce qu'elle contient, c'est-à-dire des idées et des faits de l'ordre invisible ; si on néglige l'éducation qui a précisément pour but de faire apercevoir les choses invisibles, la dogmatique paraîtra un musée de fantômes et une collection de récits fabuleux.

Dans l'ordre scientifique, le règne de la dogmatique fut aussi un fait fâcheux. La dogmatique prétendait à une fixité qui n'est pas conciliable avec le caractère de l'esprit humain. Si la dogmatique est un produit de l'esprit humain, et nul ne peut le contester, elle ne peut pas se soustraire à l'imperfection et à la nécessité de progresser. Vouloir la fixer dans certains cadres et dans certaines doctrines, c'est empêcher la science du christianisme de s'améliorer, c'est condamner l'esprit humain à ne pas mieux connaître l'œuvre de Dieu.

La dogmatique avait la prétention de maintenir la foi et d'assurer une connaissance exacte du christianisme. L'Église a aujourd'hui encore la double tâche de faire des chrétiens vivants et de connaître toujours mieux le christianisme. Comment s'en acquitter ? On ne peut obtenir une Église vivante que si on a des individus chrétiens ; or les individus ne sont chrétiens que s'ils ont fait, chacun personnellement, l'expérience du retour à Dieu, ce qui impli-

que l'expérience du péché et de ses suites. Autrement on aura des paroles, des apparences, des confessions de foi sur le papier, des Bibles fermées; mais l'Église sera morte.

Pour connaître le christianisme, il faut étudier Dieu, l'homme et ce que Dieu fait pour l'homme; il y aura toujours des progrès à faire dans la science du christianisme, tant qu'on aura quelque chose à apprendre sur l'un ou l'autre de ces sujets. A supposer même que la Bible soit la seule source de la théologie, nous n'avons pas encore épuisé son contenu, en matière psychologique, historique et même religieuse.

Encore une fois, nous sommes ramené à cette distinction réclamée dès le début entre la science et l'art dans le domaine du christianisme. L'Église doit avoir devant les yeux ces deux tâches, l'éducation et la science. A vrai dire, la science rentre dans l'éducation, puisqu'elle lui est nécessaire; on ne peut faire des chrétiens sans savoir ce qu'est le christianisme, et plus on aura serré de près la définition du christianisme, plus on pourra perfectionner les méthodes éducatives. D'autre part, la science est pour un certain nombre d'esprits une nécessité impérieuse; ils ne peuvent rester chrétiens qu'à la condition d'avoir une idée raisonnée du christianisme que la science seule peut leur donner. Cependant, il importe de présenter la science et l'éducation comme deux tâches distinctes tout en maintenant leur solidarité qu'on ne peut nier sans erreur et sans danger.

Si on réalise cette distinction, on arrivera à une vue plus nette de l'attitude qu'il convient de garder vis-à-vis des esprits étrangers au christianisme. Ils repoussent la dogmatique, au nom de la science, en disant qu'elle n'est

pas désintéressée, qu'à chaque instant on y fait appel à un parti pris de voir certaines choses d'une certaine manière et de leur attribuer certains caractères. Les chrétiens, en effet, forts de leur expérience de la régénération, prêtent au résultat insuffisant d'une étude incomplète, une certitude qui n'appartient qu'au seul fait de leur régénération personnelle. Mieux avisés, ils se convaincraient que la base de leur certitude est dans l'expérience qu'ils ont faite de leur relation avec Dieu et que les thèses scientifiques, dont le christianisme est le sujet, doivent être fondées sur une méthode parfaitement rigoureuse ; cette méthode doit ramener ces thèses à leur origine et montrer le lien qui les rattache à la certitude fondamentale.

Les thèses, devenues irréprochables à ce point de vue, rendront injuste la critique que leur adressaient tout à l'heure les personnes non chrétiennes; elles seront formées scientifiquement. On pourra encore contester à la science son point de départ, sa base. Qu'y aura-t-on gagné? On y aura gagné de voir les choses avec plus de précision et de mettre le doigt sur le point important. La science du christianisme paraît une rêverie à tous ceux qui ne sont pas chrétiens, non pas parce qu'ils rejettent certains de ses résultats, mais parce qu'ils ne sont pas chrétiens; cela doit être, cela est, il faut le reconnaître hautement. Pour nier ce fait, il faut un esprit bien peu perspicace; pour le dissimuler, il faut un esprit bien peu conséquent. Mais que faire? Prendre acte de ce fait pour s'en éclairer: s'il est vrai que, pour accepter, non pas les résultats, mais la réalité de la science du christianisme, il soit nécessaire d'être chrétien, il faut en conclure qu'on devient chrétien, non par démonstration scientifique, mais par action morale; en d'autres termes que la régénération est le produit de l'édu-

cation. Pour arriver à faire accepter à quelqu'un la science du christianisme, il faut commencer par agir sur lui au point de le régénérer; la dogmatique, au lieu de faire succéder la science à l'éducation, veut faire l'éducation par la science. On n'arrivera à convaincre un savant qu'en renonçant provisoirement à la science, pour commencer par cette action directe sur l'âme que nous appelons l'éducation chrétienne. Les adversaires sérieux et intelligents du christianisme ne pourront contester la rigueur de la méthode, et, quant au point de départ, ils ne refuseront pas de reconnaître que les expériences de la vie influent singulièrement sur nos opinions politiques ou pratiques; nous affirmons pour notre part que cette influence de la vie doit être admise dans le domaine plus élevé des convictions religieuses.

La tâche générale des églises étant l'édification, c'est-à-dire la réformation de l'humanité par la régénération des individus, cette tâche se divisera en deux branches, l'*éducation* qui opère la régénération et met l'ordre dans les faits, la *science* qui décrit la régénération et met l'ordre dans les idées.

Ce qu'on appelle aujourd'hui l'apologétique est, comme science, une chimère; car elle repose sur la prétention d'introduire dans une âme le christianisme par voie démonstrative; cette prétention est déjà combattue par Calvin, qui dit : « Il y a plus de desfiance au cœur que d'aveu-
« glement en l'esprit; il est plus difficile de donner asseu-
« rance au cœur que d'instruire l'entendement[1]. » Il faut renoncer à la science de l'apologétique pour la remplacer par l'art de l'éducation; il faut convertir les incrédules ou

[1] III, II, 36.

tout au moins leur déclarer qu'on ne saurait les instruire scientifiquement s'ils ne sont convaincus et régénérés pratiquement. Quant aux chrétiens, il faut leur montrer que la foi ne tient pas plus lieu de science théologique que de science physique ou mécanique, que c'est à la foi à travailler à l'éducation religieuse par l'influence, mais qu'elle ne saurait prétendre à la démonstration théologique sans le secours de la science. Nous ne réclamons pas pour la science une place supérieure à celle de la foi ; bien au contraire, car si nous demandons qu'on reconnaisse entre la foi et la science une différence d'*ordre*, on devra appliquer à la foi ce que Pascal dit de la charité : « De tous les corps et es- « prits, on n'en saurait tirer un mouvement de vraie cha- « rité : cela est impossible et d'un autre ordre surnaturel [1]. »

Entrons maintenant dans quelques détails sur chacun de ces deux sujets, pour tirer les conséquences des principes que nous avons posés.

§ 1. L'ÉDUCATION CHRÉTIENNE.

Nous comprenons sous le mot d'éducation toute action par laquelle une Église et des individus travaillent à produire dans les âmes la régénération. Cet ensemble est vaste et complexe : on peut s'adresser à des personnes placées dans des positions très-diverses, au sauvage de l'Océanie comme au sauvage des grandes villes, au savant fort de ses théories comme au sceptique blasé sur toutes les jouissances, à l'enfant d'une famille pieuse comme à l'honnête

[1] De Jésus-Christ ; divers ordres de grandeurs.

homme convaincu de sa moralité. Il ne peut rentrer dans le plan de notre travail d'étudier successivement tous les cas possibles pour déterminer ce qu'il y a à faire dans chaque occasion ; nous nous bornons à ce qui rentre plus spécialement dans l'action des Églises comme corps représentés par les directeurs qu'ils ont choisis.

Écartons dès le début une illusion trop fréquente. L'action de l'Église comme corps est peu de chose à côté de l'action individuelle. L'éducation s'adresse à ce qu'il y a de plus intime et de plus individuel dans l'homme; une œuvre officielle et générale, comme celle d'une Église, n'aura de succès que si elle s'ajoute à une œuvre personnelle qui ne trouve sa place que dans la famille. Ce sont les parents qui doivent développer de très-bonne heure dans l'âme des enfants, le sentiment de l'idéal moral. C'est ce sentiment qui les convaincra de leur péché et qui les amènera à chercher la régénération. Nous ne pouvons nous étendre sur ce point, mais nous tenions à l'indiquer au début pour bien mettre en relief le caractère moral de l'éducation.

Nous avons déjà dit que l'homme est devenu ce qu'il est aujourd'hui, parce qu'il a cessé d'aimer Dieu. L'état actuel de l'humanité ne peut pas être éternel; il est en contradiction avec la souveraineté absolue de Dieu, et ne peut subsister que dans le temps. Il fallait que l'homme revînt à Dieu et lui rendît son amour. Comment s'opérera cette régénération ?

Rappelons comment s'est effectuée la chute. L'homme ne saisissant plus Dieu par l'amour, l'a perdu pour son intelligence. L'intelligence le lui rendra-t-elle ? Non, car l'intelligence dépend de l'amour. Où sera le point vulnérable par où Dieu pourra rentrer dans le cœur de l'homme ?

L'homme est entièrement dépendant de Dieu, et tant

qu'il vit, il est en relation avec Dieu; cette relation est même la condition de sa vie, le fait fondamental de son existence. L'homme qui vit, se sent vivre; l'homme qui se sent vivre sent sa relation avec Dieu. Il y a donc dans tout homme, non-seulement un point d'attache qui l'unit à Dieu, mais il y a une perception de ce point d'attache. Le péché n'a supprimé ni l'un, ni l'autre; il a seulement détruit la connaissance distincte de cette perception. La perception qui subsiste a cessé d'être transformée par l'amour en une connaissance nette et dominant toutes les autres. Pour que Dieu rentre dans l'âme de sa créature, il faut que cette perception devienne assez vive pour se distinguer de toutes les autres et reprendre son rang infiniment supérieur. C'est pour atteindre ce but que Dieu a envoyé le Christ sur la terre; la vie de Jésus est une intervention directe et extérieure de Dieu dans l'histoire de l'humanité. Il fallait cela pour rompre la distraction qui égarait l'homme pécheur.

Cette apparition extérieure, quoique publique et entourée d'éclat, était pourtant de telle nature qu'elle ne convainquit pas toutes les âmes. Celles qui reçurent le Christ comme le Sauveur furent les plus simples, les moins pleines de pensées et d'affections terrestres, celles qui avaient fait les plus vives expériences de la misère humaine, les malades et les humbles. Ces gens-là avaient senti en eux une puissance qui les dominait; quand elle parut devant eux, ils la reconnurent, leur vue devint claire, ils retrouvèrent Dieu en l'aimant.

De nos jours, et jusqu'à la fin des siècles, on reviendra à Dieu de la même manière et on ne pourra pas y revenir autrement. Il sera nécessaire de connaître, peu ou beaucoup, l'histoire de ce que Dieu a fait dans l'humanité pour

la sauver; mais pour trouver, dans les événements qui remplissent la Bible, la lumière qui nous manque, il faut qu'une cause quelconque ait éveillé en nous la conscience de notre union avec Dieu. Il faut que nous ayons trouvé Dieu en nous pour que nous le voyions dans l'histoire; pour que l'étincelle jaillisse, il faut que le Dieu de l'histoire rencontre le Dieu de la conscience.

Ce principe est capital pour qui veut travailler à l'édification des âmes. Cherchons non pas tant à instruire qu'à faire faire une expérience, ou plutôt à rendre consciente une expérience qu'on ne démêle pas, parce que l'on se laisse distraire. Les enfants qui ont reçu une éducation chrétienne ont vu Dieu dans la vie de leurs parents et dans la leur bien avant de lire la Bible; les adultes qui naissent à la vie chrétienne après avoir vécu dans l'indifférence, retrouvent dans leurs souvenirs des impressions longtemps oubliées qui leur ouvrent la Bible ; pour ceux-là même qui reçoivent une Bible sans avoir été préparés par aucune éducation, s'ils parviennent à y trouver l'instrument de leur renaissance, c'est que quelque parole biblique donne l'éveil à des expériences obscures de dépendance et de culpabilité. Pour faire des chrétiens, il faut non pas mettre Dieu dans la conscience des hommes, mais leur faire voir qu'il y est.

L'enseignement lui-même pourra être plus ou moins bien présenté. L'enseignement dogmatique est de tous le plus mal choisi pour les débuts, car Dieu n'y est qu'une idée, et son action dans le monde est réduite à des généralisations sans vie. L'enseignement historique est très-supérieur, parce qu'il est concret, vivant et éveille des impressions. Mais avant de discuter les méthodes d'enseignement,il faut parler de l'esprit qui dirige cet enseignement.

On enseignera en vain si l'enfant ou le catéchumène de tout âge ne voit pas Dieu dans celui qui lui parle. On l'y verra si sa vie est réglée par la pensée de Dieu ; et rien ne sera, à cet égard, plus éloquent que l'amour. Dieu est amour, et l'homme ne fait jamais briller plus vivement l'image de Dieu en lui que quand il aime. Quel droit, d'ailleurs, nous permettrait d'imposer nos idées, notre philosophie, notre culte, ou seulement notre conversation, à qui n'en veut pas ? Pour pouvoir exiger qu'on nous écoute, il faut que nous produisions nos titres d'ambassadeurs de Dieu ; or, nous n'en avons pas d'autres que notre amour. L'amour exclut toute idée de domination, il ne songe qu'à faire du bien ; quand on veut aider les hommes à aller à Dieu, il ne faut pas avoir l'air de leur dire : Je suis bien plus avancé que vous, néanmoins je condescens par charité à vous tendre la main pour vous élever jusqu'à ma hauteur. Aimer, c'est dire : Nous sommes de la même famille ; en nous isolant nous nous privons les uns des autres, nous sommes des frères qui ne se connaissent pas. Si on réussit à faire entendre ce langage sans le prononcer, on ne peut manquer de tourner les regards vers celui qui est le Père de la famille désunie, vers celui qui est seul capable de fortifier ces êtres qui se croient orphelins, vers celui dont l'amour est le foyer du nôtre.

En mettant au premier rang l'éducation qui agit directement sur l'âme, nous ne prétendons pas, cela s'entend, dire que l'enseignement soit inutile. Il est indispensable, car si l'homme n'apprend à voir Dieu qu'en lui-même, la connaissance qu'il acquiert ainsi de Dieu et de lui-même, lui fait voir son péché et lui fait redouter Dieu. Il faut alors qu'il trouve le Dieu historique ; celui qu'il a connu jusqu'ici, c'est le Dieu absolu, cause universelle, maître

suprême, ou si l'on veut conserver un terme reçu, c'est le Dieu transcendant ; l'homme qui sent son péché a besoin de connaître le Dieu de l'histoire, le Dieu de la grâce.

Le seul fait que Dieu se fasse sentir dans la conscience est une garantie du salut final, car l'humanité ne pourrait périr que si Dieu l'abandonnait. Une intervention empreinte de sévérité, un châtiment est déjà une œuvre de grâce ; le sentiment de la justice de Dieu, la crainte n'est pas le désespoir. Le désespoir naît non pas du sentiment de la colère de Dieu, mais de l'incrédulité ; il se produit dans une âme qui croit que Dieu n'existe pas, ou qui a de Dieu des notions froides et sans vie. Rencontrer Dieu dans sa vie, fût-ce dans un remords, c'est déjà renaître à l'espérance, car Dieu est la vie, et aucun être spirituel ne saurait périr que si Dieu lui-même cessait d'exister.

Malgré cela, la première expérience de Dieu est mêlée d'amertume, car il apparaît alors comme le garant de la Loi, et il inspire la frayeur ; l'homme pécheur ne sait pas voir Dieu tout entier à la fois, il n'arrive à le connaître que peu à peu. La frayeur ne peut cesser que devant les faits historiques qui font éclater l'amour de Dieu dans le pardon, devant le Christ qui dit : « Je veux la miséricorde et non le sacrifice. »

Dans l'instruction religieuse on est obligé de présenter pêle-mêle à l'enfant les faits qui lui révèlent son péché et ceux qui lui présentent son pardon. Cependant, on devrait toujours s'efforcer de montrer le péché comme un fait de conscience et le pardon comme un fait de révélation.

Il faudrait aussi que l'instruction fût mieux réglée. On devrait commencer par donner aux enfants la connaissance fragmentaire, mais vivante des faits bibliques, au lieu de leur offrir de la dogmatique simplifiée et de la morale abs-

traite. On ne saurait oublier que la dogmatique est une généralisation que l'enfant ne peut pas saisir ; s'il la retient, c'est sans fruit. La morale peut développer le besoin de sainteté chez quelques natures élevées, mais sans le satisfaire ; les âmes ordinaires ne seront qu'ennuyées. Dieu, qui aurait pu nous sauver par une action directe sur nos âmes, a jugé bon d'opérer le relèvement de l'humanité par des faits extérieurs qui frappent les yeux, par la vie et la mort de Christ. Les enfants doivent de même recevoir une instruction qui mette en relief et en mouvement ce qui a été visible autrefois ; il faut qu'ils éprouvent des impressions vives, capables de lutter avec celles qui naîtront des événements de leur propre vie.

Les enfants n'ont pas de critique ; ils ne se demandent pas si la cause de leurs impressions est une réalité ou une affirmation sans fondement ; c'est ce qui les rend impressionnables ; il faut en profiter pour provoquer en eux des expériences de l'action de Dieu, par les récits de l'Ancien et du Nouveau Testament. Toutes les impressions religieuses sont des expériences de l'action de Dieu. Il importe de produire ces impressions avant que la science soit venue jeter des doutes sur la crédibilité des récits bibliques.

La science ne fait de mal que quand elle ne rencontre pas dans les âmes, des expériences religieuses personnelles qui garantissent à l'esprit l'existence de Dieu et restreignent ainsi le rôle de la science à ses justes limites. Il y a des doctrines qui nient l'autorité de la famille ; elles ne trouveront ni écho ni accueil chez ceux qui ont aimé et respecté leurs parents ; de même la science religieuse ne troublera que les âmes qui n'ont pas su voir en elles-mêmes l'œuvre de Dieu. Celles qui, au contraire, auront aimé et adoré Dieu avant d'analyser, n'accorderont pas à la science

le pouvoir de tout détruire; elles lui reconnaîtront le pouvoir d'examiner ce qui est et de rejeter les idées qui ne sont pas d'accord avec des faits positifs. Par contre, s'il y a des faits qui affirment Dieu, il faudra bien en tenir compte, et s'il se trouve une science qui nie ces faits, il faudra corriger cette science.

Les faits historiques que renferme la Bible ne seront jamais à l'abri du doute; ils ne peuvent prétendre qu'à une certitude historique, c'est-à-dire approximative; on pourra toujours refuser d'affirmer leur réalité, si on veut n'être qu'historien et ne vivre que par l'intelligence. Mais si on veut vivre dans les conditions qui sont faites à l'humanité, il faudra bien reconnaître que nous tenons pour assurées une foule de vérités dont nous n'avons pas pris la peine de scruter les bases. Nous croyons à l'existence des personnes qui nous entourent, sans avoir analysé l'opération intellectuelle qui nous conduit à cette foi; pourquoi demander davantage à la foi religieuse? Nous ne percevons pas Dieu de la même manière que nous percevons les objets matériels, cela est vrai; mais ces objets matériels ne nous sont pas connus dans leur essence; nous admettons leur existence, lors même que nous ne percevons que leur surface; et nous tenons cette surface pour réelle, quoique nous n'en percevions que les qualités et les rapports. La vie serait impossible si la certitude dépendait d'une analyse achevée de ses facteurs. Il faut, dans les conditions accidentelles où nous sommes placés ici-bas, se contenter d'une analyse *suffisante*.

La certitude suffisante que nous avons de Dieu, tout en laissant le champ libre aux investigations de la science sur les documents bibliques et sur leur contenu, nous garantit la réalité du fond de l'histoire qu'ils racontent, savoir l'in-

tervention de Dieu dans l'humanité. On dira, si l'on veut, qu'il y a là un cercle vicieux, l'intervention de Dieu raffermissant la foi fondée sur l'expérience quand elle chancelle, et la foi de l'expérience garantissant la réalité de l'intervention historique de Dieu.

Le cercle n'est vicieux que dans un raisonnement qui se renferme dans un terrain étroit; mais tout raisonnement peut aboutir à la question des questions, celle de la réalité de l'univers; or dès qu'on arrive au fond des choses, le raisonnement disparaît pour faire place à l'analyse. Quand on se trouve en face de l'affirmation la plus haute et la plus générale qui comprend toutes les autres, on ne peut l'appuyer que sur les affirmations partielles qui la composent, et ces affirmations partielles ne s'appuyent que sur l'affirmation générale ou sur les autres affirmations partielles. Que faisons-nous ici? Nous parlons de la certitude religieuse; on peut dire, si l'on veut, que nous démontrons la réalité des récits bibliques par les expériences religieuses et la réalité des expériences religieuses par les récits bibliques. Mais il serait plus exact de dire que nous les associons les uns aux autres; parce qu'ils concourent ensemble à fonder la certitude. Faire reposer la certitude religieuse ou la foi sur l'une de ces bases à l'exclusion de l'autre, serait mal satisfaire l'esprit qui pressent qu'elles sont nécessaires toutes deux. Si on ne lui en fait voir qu'une seule, il ne peut s'empêcher d'en reconnaître l'insuffisance; mais dès qu'on les lui offre toutes les deux, il est satisfait; c'est ainsi qu'on peut dire improprement mais avec une certaine vérité, que ces deux ordres de faits se démontrent l'un par l'autre.

Après cette digression qui nous a paru nécessaire, revenons à l'instruction religieuse. Celle qui se donne aux ca-

téchumènes entre 15 et 17 ans marquera un pas nouveau; elle ne sera pas exclusivement dogmatique, bien loin de là ; il y aura cependant une différence fondamentale entre l'enseignement de l'enfance et celui des catéchumènes. Au lieu d'être fragmentaire et anecdotique, il deviendra systématique.

Il ne s'agit plus simplement de produire des impressions, mais de les rassembler en un faisceau, de les transformer en idées conscientes et bien jointes, de leur donner la force qui naît de l'association. Le jeune homme est exposé à l'incrédulité parce qu'il entre dans la vie extérieure; là il est frappé par des faits d'expérience journalière qui le détournent de Dieu, parce que l'aspect extérieur du monde, et surtout du monde bruyant et apparent, ne montre pas Dieu. Il faut le reconnaître, et c'est une conséquence du désordre qui a troublé toutes choses, le spectacle du monde extérieur semble incompatible avec l'idée de Dieu; le mal, l'injustice, la souffrance paraissent triompher. Ajoutez à cela l'effet produit par les théories courantes qui ne tiennent aucun compte de Dieu ni de la vie morale, et il sera facile de comprendre que les impressions de la vie indépendante du jeune homme aient assez de puissance pour le détourner de Dieu.

Comment parer ce coup terrible? Il faut avant tout le fond d'expériences provoquées pendant l'enfance; mais cela ne suffit pas; à l'âge où la réflexion s'éveille, il est nécessaire de transformer ces expériences en idées solides, par un double travail intellectuel. Le premier les rendra conscientes et bien ordonnées; le second les appuyera d'une histoire suivie de l'action de Dieu dans le monde.

Le premier enseignement partira des expériences générales que tout homme fait de Dieu et groupera les faits hu-

mains autour des idées de vie sans Dieu et de vie en Dieu. On pourra y rattacher des conseils de morale pratique ; mais l'essentiel sera de faire voir, dans le monde, les conséquences et la reproduction des mêmes expériences que l'enfant aura faites en lui.

Le second enseignement fera connaître dans son développement historique l'action divine dans le monde ; si le monde actuel vu à la surface ne montre pas Dieu et paraît même réfuter sans réplique ceux qui en parlent, il faut savoir qu'il y a une histoire qui se passe sur la terre et dont Dieu est le principal acteur. Il faudra, en particulier, s'étendre sur la vie du Christ et faire voir son rôle dans l'histoire de l'humanité. Jésus est un personnage historique, dont le caractère dominant pour les hommes est la parfaite sainteté ; il est le juste souffrant, et à ce titre il est une révélation du péché de l'homme autant qu'une révélation de l'amour de Dieu ; aux yeux de l'homme qui a déjà une idée de son péché, il dévoile toutes ses profondeurs et ses conséquences, et, au milieu de cette sinistre révélation, brille toujours davantage l'amour divin, puisque cet être qui souffre des fautes humaines se dit le Fils de Dieu, envoyé par Dieu pour apporter, non pas la condamnation, mais le pardon et la vie éternelle. Son œuvre n'est pas seulement une révélation du péché et de la grâce, c'est aussi et surtout un acte réparateur dans lequel Jésus s'unit à l'humanité tout entière pour la représenter par anticipation et la faire marcher à sa suite dans l'expiation, puis dans la gloire. Il faut faire voir dans la vie de Jésus la carrière que l'humanité doit parcourir après lui en s'unissant à lui qui est le trait d'union entre Dieu et l'homme.

Cette double étude ne pourra être faite exactement de

la même manière pour tous. Dans certains cas, il sera nécessaire d'examiner les sources, et d'indiquer les périodes diverses de cette histoire ; on pourra aussi arriver à une conception philosophique de l'univers. La nature des esprits à instruire indiquera ce qu'il est possible de faire, mais ce seront toujours les mêmes éléments : histoire et psychologie, puis dans certains cas philosophie spéculative.

Il va de soi que cet édifice, même s'il est construit avec science et habileté, reposera sur un sable mouvant si le jeune homme n'a pas encore su ou ne sait plus voir en lui les expériences de la présence de Dieu. Mais dans bien des cas on rencontrera des âmes encore jeunes qu'on pourra armer pour l'avenir, ou des esprits déjà inquiets qu'on pourra éclairer.

L'Église peut-elle encore agir sur les adultes et sur les membres vivants de l'association ecclésiastique ?

Elle le peut et le doit par l'instruction proprement dite, la prédication et le culte. Nous ne parlerons pas ici du culte et des sacrements qui exigeraient une grande attention et nécessiteraient de longs développements. Ils rentrent d'ailleurs dans la partie de l'*Institution chrétienne* que nous n'avons pas examinée. Nous n'avons que quelques mots à ajouter sur l'instruction et la prédication.

Il serait bon, en premier lieu, de distinguer avec plus de soin l'une de l'autre. On instruirait mieux si on ne voulait pas instruire en prêchant, car il est impossible de donner des notions exactes en chaire ; il faut diminuer la précision en y mêlant de la rhétorique et on obtient une sorte d'éloquence froide et solennelle qui déplaît aux esprits vifs et cultivés. Pour pouvoir glisser cette faible dose d'instruction dans des sermons, il suffit d'être soi-même à demi instruit, et ce mélange illégitime se fait aux dé-

pens de l'édification, comme de l'instruction. L'Église est tenue d'instruire ses membres ; qu'elle le fasse à part, dans des cours ou des livres qui mettent à la portée de tous, les résultats généraux de la science, et surtout qui fassent comprendre aux laïques que la science n'est ni l'adversaire de l'Évangile, ni la base de l'Église. Cette double erreur existe souvent dans les mêmes esprits ; c'est celle que nous avons signalée en parlant du règne de la dogmatique.

La prédication doit tendre à l'édification par une autre voie ; elle doit reproduire les effets de la première éducation, c'est-à-dire les impressions religieuses. Elle ne doit pas tant faire penser que faire agir ; on ne vient pas au temple pour s'instruire, mais pour vivre avec Dieu ; on nous dit souvent dans les prières de déposer à la porte les préoccupations terrestres, pour voir Dieu agir en nous. Ce n'est pas se recueillir que d'entendre une étude de théologie quelque peu vague qui vous distrait de Dieu autant par ses qualités que par ses déficits. Le culte protestant n'est déjà que trop réduit aux limites de la prédication ; l'inconvénient s'aggraverait beaucoup si le discours était surtout didactique. Le véritable rôle de la prédication est de rendre vivante l'idée de Dieu, et sensible la présence de Dieu.

Nous ne pouvons aborder ici ni le fond ni la forme de la prédication, mais son esprit. L'auditeur doit voir dans le prédicateur le témoin de Dieu et de son œuvre ; un témoin n'est pas un messager qui répète un discours qu'il a entendu, c'est un homme qui raconte ce qu'il a vu lui-même, ce que Dieu a fait pour lui et pour tous les hommes. Que le prédicateur exhorte ou expose, il faut qu'on sente l'action de Dieu en lui, et qu'il soit encore plus un exemple qu'un témoin. On ne peut parler au nom de Dieu que si on force

ses auditeurs à voir Dieu agir pendant qu'on parle. Le prédicateur doit être un homme qui se dit non pas : Je vais apprendre à mes paroissiens tout ce que contient mon sermon, ni plus ni moins ; mais : Je sais que Dieu aime tous les hommes et je veux le faire voir à ceux qui ne s'en soucient ou ne s'en doutent pas. S'il est plein de cette conviction et de cette volonté, quand même il poursuivrait un but spécial et moins élevé dans son sermon, il arriverait aussi à leur faire voir de loin peut-être, mais clairement, le but dernier auquel il tend sans cesse. Une prédication n'est bonne que si elle tourne vers Dieu ; elle est mauvaise si elle laisse l'homme en lui-même, dans la contemplation de ses mérites, de ses idées ou de ses péchés.

Il faut ajouter ici quelques mots sur l'édification personnelle. Si nous avons dit au début qu'au-dessus de tous les procédés d'éducation il faut placer l'amour personnel, nous désirons terminer ce sujet en disant que toute l'œuvre ecclésiastique pour aider l'individu, n'est rien sans l'action individuelle de chacun pour se régénérer lui-même. Et c'est là que se place la vraie autorité de la Bible. La Bible est la base de l'instruction religieuse, comme récit de l'œuvre de Dieu; elle doit être la base de l'édification personnelle comme livre édifiant par excellence. Ces pensées que la science cherche laborieusement à pénétrer pour en déterminer l'enchaînement logique, sont pour le cœur pieux et pour la conscience droite des stimulants incomparables. Nous avons là sous les yeux les fruits de la vie chrétienne la plus intense qui nous gagne par le seul contact ; nous lisons des paroles qui expriment les plus hautes vérités sur la nature et l'œuvre de Dieu en nous et qui jettent dans nos esprits des clartés vivifiantes. D'où vient que le plus grand nombre des personnes pieuses s'indi-

gnent ou s'effrayent quand on leur parle des difficultés exégétiques que présentent les épîtres de saint Paul, sinon de ce qu'elles y cherchent non pas des idées, mais la compagnie de l'apôtre lui-même dont l'esprit se communique à elles. Là est la source à laquelle on peut sans cesse revenir, pour s'exciter à cette contemplation des réalités suprêmes qu'un philosophe recherchait comme le souverain bien et trop rarement accessible [1], et à la prière qui est la réalisation la plus parfaite sur la terre de la relation d'amour entre l'homme et Dieu.

§ 2. La Science.

Nous arrivons enfin à notre dernière question : Comment faut-il procéder pour connaître toujours mieux le christianisme ?

Rappelons les motifs qui nous obligent à étudier et à décrire toujours mieux le christianisme :

1° L'homme est doué de facultés qui le rendent capable de connaître l'univers. Si l'ordre n'avait pas cessé de régner, la connaissance aurait marché de front avec la vie ; ou bien elle aurait été pleine dès l'abord, ou bien son développement aurait été régulier et pondéré. Il n'en a pas été ainsi : la connaissance ou la science est devenue un domaine distinct de la vie, si bien que ceux-là même y peuvent travailler qui sont le moins d'accord avec le principe de la vie. Il arrive aussi que la science peut, dans tel cas, nuire au développement de la vie en jetant dans le monde

[1] Maine de Biran, sa vie et ses pensées, p. 323 et suiv.

des idées fausses ou incomplètes. Est-ce une raison pour entraver la science? Nullement. L'homme est fait pour penser et connaître; s'il ne fait pas de bonne science, il en fera de mauvaise; entraver le progrès de la science, c'est propager la mauvaise science.

2° Si la science du christianisme n'est pas faite par des chrétiens, elle sera entreprise par des esprits étrangers aux expériences chrétiennes, et cela aura un double inconvénient; elle aura une tendance hostile au christianisme, qui lui ôtera son impartialité; en second lieu, la clef du christianisme étant dans ces expériences, ceux qui ne les auront pas faites seront hors d'état de le comprendre.

3° La science a une méthode stricte, tandis que la dogmatique est un produit hâtif de la réflexion qui ne se donne pas le temps de distinguer les domaines, de multiplier les observations et de mûrir les solutions; aussi n'a-t-elle aucun crédit auprès des personnes étrangères au christianisme; elle prend à leurs yeux l'apparence fâcheuse d'une cabalistique sans valeur, faite pour de crédules initiés.

4° Si la science est mieux distinguée de l'expérience, on rendra plus difficile l'illusion fréquente, par laquelle plus d'une personne se flatte de posséder la foi au Sauveur et de vivre avec Dieu, parce qu'elle a admis implicitement une dogmatique. On laissera la science aux savants, et on sentira la nécessité de vivre avec Dieu pour pouvoir se dire chrétien.

On pourrait ajouter d'autres considérations, mais il nous suffit d'avoir indiqué celles-ci; entrons maintenant dans le champ de travail qui s'ouvre devant tout esprit capable de penser.

Le point de départ de la science du christianisme, nous ne

nous lasserons pas de le répéter, c'est l'expérience de la régénération. Il faut que celui qui entreprend l'étude scientifique du christianisme se sente dans une relation d'amour avec Dieu. C'est cette expérience qui donnera une base inébranlable à l'édifice qu'il veut construire, c'est elle qui communiquera sa certitude à l'idée de Dieu, Être absolu, qui jettera la lumière à la fois sur la vie du régénéré et sur la vie du pécheur et qui donnera la clef de l'œuvre de Dieu dans le monde. L'introduction à la science du christianisme sera une description sommaire de la vie de l'homme régénéré, et de la relation dans laquelle il vit avec Dieu.

1. *La Spéculation.*—L'ensemble de ce que nous percevons et de ce que nous avons perçu en détail, nous conduit à des idées générales qui embrassent, chacune dans son unité, une classe de faits particuliers. En prenant pour point de départ ces idées générales bien définies, on en tire par l'analyse tout ce qu'elles contiennent. Dans cette opération l'esprit se replie sur lui-même et au lieu de remonter des faits concrets qui tombent sous le sens aux idées générales comme il le fait dans la vie active, il ne sort pas de lui-même ; il analyse son propre contenu, résultant d'une opération antérieure et spontanée, par laquelle il a pris connaissance des faits particuliers et de leur unité. Il y a ainsi deux opérations inverses, l'induction qui monte du particulier au général, et la déduction qui descend du général au particulier ; l'une fait connaître à l'homme ce qui est hors de lui, l'autre lui apprend comment il a connu ce qui est hors de lui ; elles doivent arriver à se rencontrer, puisqu'elles suivent la même route et marchent en sens inverses.

Il arrive souvent que l'idée générale, obtenue par un travail inconscient, ou révélée par une affirmation extérieure, se trouve isolée et comme vide dans l'esprit ; l'homme ne sachant pas la joindre à la chaîne des inductions qui l'unit à la réalité sensible, la prend pour un fantôme et l'abandonne. Ce fait se produit surtout pour l'idée la plus générale et la plus haute, Dieu. L'idée de Dieu existe dans tous les esprits pensants, évoquée soit par le spectacle de l'ordre universel dans la nature ou par des faits de conscience ou par des affirmations extérieures ; mais beaucoup ne s'y arrêtent pas, ou ne savent même pas la découvrir en eux, parce qu'ils ne parviennent pas à construire tout entière l'immense pyramide qui, dans l'esprit, représente l'univers. Beaucoup d'intermédiaires leur manquent et un certain nombre de faits leur paraissent irréductibles à l'unité et, par conséquent, inconciliables avec Dieu qui est essentiellement un.

La déduction qui part de l'idée de Dieu est sujette à beaucoup d'erreurs, parce qu'il se peut fort bien que l'idée de Dieu ne soit pas saisie dans tous ses traits, ni surtout dans ses traits essentiels ; en d'autres termes, il est fort difficile de partir d'une définition satisfaisante de Dieu. En sentant toute notre incapacité à nous mouvoir à une telle hauteur, nous essayerons toutefois d'indiquer quelques traits d'une définition de Dieu. Nous avons déjà dit que Dieu est l'Être absolu. L'Être absolu est spirituel, il a un esprit qui conçoit tout ce qui existe et un cœur qui l'aime. De même que la vie normale de l'homme est dirigée par l'amour pour Dieu, de même le principe directeur de l'activité de Dieu est un amour absolu pour ses créatures.

Dans l'état actuel de nos connaissances qui dépend non-

seulement du péché, c'est-à-dire de l'altération du lien moral qui nous unit à Dieu, mais encore de l'épreuve à laquelle Dieu a soumis notre race en la faisant entrer dans le relatif, il ne nous est pas possible de saisir d'un seul regard tout l'univers ; il se peut fort bien que la plus grande partie de l'univers nous échappe entièrement. Notre connaissance est incomplète et manque d'unité. Il faut que notre esprit place à côté de Dieu d'autres points de départ, inférieurs et subordonnés, pour en tirer ce que nous ne pouvons pas tirer de Dieu, par un procédé logique parfait. Nous nous efforcerons de connaître toujours mieux la relation qui les unit à Dieu, et en attendant nous nous contenterons de dire que c'est une relation de dépendance.

Au-dessous de Dieu, nous plaçons le monde créé, et dans le monde créé à nous connu, notre humanité, sans dire par là qu'il n'existe pas d'autres êtres spirituels, supérieurs ou inférieurs. Dieu est la cause de tout ce qui existe, de toute matière et de tout être, de la nature organisée comme de la nature inorganique. Tout ce qui se produit dans l'univers peut être ramené à un acte de volonté en lui, aussi bien les phénomènes physiques de l'atmosphère que les mouvements les plus délicats de la vie morale. La recherche de l'unité dans les phénomènes de la nature a fait découvrir un certain nombre de lois qui les régissent, ou, pour mieux dire, qui les résument. L'existence de ces lois donne aux phénomènes physiques l'apparence d'une indépendance relative ; le monde physique semble vivre d'une vie propre, qui est le jeu de ces lois.

La vie morale, qui seule nous intéresse ici directement, est soumise à des lois ; ces lois ne sont autre chose que les traces de son unité et de l'unité générale que nous avons peine à discerner au milieu du désordre qui semble la pé-

nétrer. Tout ce qui existe est soumis à des lois, parce que tout dans l'univers est lié à tout et dépend d'une cause unique. Dans le monde moral, la causalité prend le nom de souveraineté. Dieu est le *maître* de nos âmes ; et nous devons lui *obéir* ; il y a une *loi morale* qui est imposée à nos volontés.

Mais nous rencontrons ici un fait étrange et contradictoire à l'unité ; cette loi morale a été violée, elle est violée tous les jours. Dans la nature inorganique les lois sont toujours respectées : aucune exception, aucune suspension ne trouble la marche des phénomènes. L'indépendance apparente que nous avions remarquée dans le monde inorganique deviendrait-elle réelle dans le monde moral? Il faut le constater, l'humanité possède une certaine indépendance: il y a une loi morale et la réalité n'est pas conforme à cette loi; il y a donc une puissance capable d'agir à côté de la loi; mais cette indépendance est relative, car il faut maintenir le principe premier de la cause une, universelle et absolue. Il ne peut exister deux causes absolues, il reste à expliquer comment la loi peut être violée.

Il y a là plus que la difficulté à trouver le lien qui unit deux faits, il y a contradiction : Dieu n'est plus souverain absolu. Toutefois, ne nous pressons pas trop d'affirmer ; souvenons-nous que nous sommes aujourd'hui dans une situation qui ne nous permet pas de saisir la réalité dans son entier, ni de la considérer d'un point de vue vrai ; nous sommes dans le temps et dans le relatif. Admettons (et comment s'y refuser ?), admettons que dans le temps il y a opposition entre la volonté humaine et la volonté divine, éclipse de la souveraineté divine, mais n'affirmons pas que cet état de choses est éternel; le temps n'est pas l'éternité.

Cette observation ne suffit pas, car on se demande si un Dieu, qui a laissé entamer sa souveraineté, est toujours un Dieu absolu ; on ne s'explique pas comment l'absolu peut devenir relatif. Que répondre ? La condition de l'homme est telle qu'il peut et doit vivre sans comprendre entièrement la nature de sa relation avec Dieu. Nous ne connaissons que le temps, le relatif; l'absolu nous échappe ; nous savons seulement qu'il est, et qu'il doit être en Dieu ; si nous n'avions pas cette foi, un incurable désespoir s'emparerait de nous, à l'aspect de l'instabilité de toutes choses.

La distinction entre le relatif et l'absolu n'est pas la clef de tous les problèmes ; car elle est elle-même un problème ; mais il faut la faire et la maintenir ; dût-on ne pas avoir de définitions très-limpides de l'un ni de l'autre de ces termes, on sentira toujours une différence entre ce qui est sans restriction et ce qui est limité et dépendant, entre ce qui est changeant et ce qui est immuable.

Dieu est la cause absolue de notre existence ; nous sommes nous-mêmes la cause relative de notre état actuel ; cette distinction est d'une grande importance dans tout ce qui concerne l'homme qui appartient à l'absolu par sa relation avec Dieu, et au relatif par son état actuel. Cet état actuel lui-même n'est pas le résultat de la seule liberté humaine ; l'homme aurait pu être placé d'emblée dans l'absolu, c'est-à-dire dans le rapport normal qui l'unit à Dieu, et le péché aurait été impossible. C'est Dieu qui a voulu que le péché fût *possible* et qui a mis l'homme à l'épreuve en changeant la nature de sa relation avec Lui. En quoi a consisté le changement : Dieu s'est rendu moins *perceptible*.

Il faut donc distinguer dans l'état actuel de l'homme le

relatif où il a été placé par Dieu et le péché où il s'est placé lui-même. Dans l'état absolu, la liberté de choix n'existerait pas, le choix étant impossible. Il n'est devenu possible que parce que Dieu s'est caché; on doit donc se représenter trois relations de l'homme avec Dieu, trois états humains différents, en remarquant qu'il a pu ne posséder le premier que virtuellement; ce sont : l'état *absolu*, qui ne nous est connu que parce que l'idée de Dieu l'exige; l'état *relatif*, ou l'état de *liberté de choix*, qui nous est connu parce que le péché le suppose et parce que nous y sommes encore dans une certaine mesure; enfin, l'état de *péché*, qui nous est connu parce que nous savons que Dieu est notre maître et que cependant nous ne lui obéissons pas.

La spéculation a pour tâche d'analyser l'idée de l'Être absolu, puis les idées de ces trois états qui ont leur place dans l'histoire de l'humanité. Enfin, elle recherche les causes qui ont amené cette succession de phases diverses. Il est nécessaire que cette étude se fasse pour éviter les conceptions étroites qui peuvent naître de l'examen des faits auquel se livrent les deux autres branches de la science du christianisme. D'autre part, cet examen des faits sert de correctif à la spéculation pour fixer son point de départ, lequel tient toujours à l'expérience, puisque les idées générales sont produites, au moins en partie, par un travail de l'esprit sur les phénomènes concrets.

2. *L'Anthropologie.* — Nous désignons par là tout ce qui concerne l'homme; nous changeons ici de terrain et de méthode, nous passons de la spéculation à l'observation. Il faut aller puiser à toutes les sources qui peuvent nous instruire sur l'homme. L'enquête doit porter sur les religions des peuples non-chrétiens, les idées religieuses des

peuples soi-disant chrétiens, les philosophies, les lois, les institutions, les mœurs et le mouvement de l'histoire. C'est la partie extérieure. On la néglige trop dans la théologie, on laisse ainsi de côté tout un ensemble de faits, qu'il est du plus haut intérêt de grouper quand on les contemple du point de vue supérieur de la régénération.

A ces faits extérieurs, s'ajoutent les phénomènes psychologiques révélés à l'observation interne ; c'est le champ cultivé par les moralistes purs qui recherchent l'homme dans ses sentiments cachés et ses pensées secrètes.

Cette étude anthropologique se divisera en deux parties : l'une s'appliquant à l'homme dans l'état de péché, l'autre à l'homme en voie de régénération sous l'action du Christ.

On remarquera peut-être que cette science existe déjà. Mais elle n'est pas cultivée dans toute son étendue par les théologiens, qui se restreignent d'ordinaire à l'étude de l'homme intérieur. Il serait cependant, non-seulement intéressant, mais nécessaire de présenter le spectacle de l'humanité tout entière, dans son développement et ses destinées tragiques du point de vue qui est le seul vrai, parce qu'il est le plus élevé.

3. *L'œuvre de Dieu pour la régénération.* — La source unique de cette histoire est la Bible ; on l'étudiera non pas comme un livre d'édification, mais comme un recueil de documents.

On commencera par examiner les documents pour fixer la date de leur composition et donner à chacun la physionomie qu'il a reçue de son époque. Ce travail sera difficile pour l'Ancien Testament à cause de la rareté des connaissances sur les événements et les peuples. L'étude des ci-

vilisations et des langues orientales avance toutefois chaque jour et apporte ses lumières.

Le même travail sera beaucoup moins difficile pour le Nouveau Testament, à cause de l'antiquité moins reculée, mais on n'arrivera que lentement à des résultats positifs. En attendant, il ne sera pas défendu de tenter un effort de construction historique, au moins provisoire, appuyée sur la garantie des expériences actuelles et sur la spéculation. Ce n'est que par des essais répétés, souvent malheureux, qu'on arrive à améliorer l'état de la science.

L'Ancien Testament est l'histoire du peuple juif avec ses traditions sur l'origine du monde et du mal. Après ces commencements obscurs paraît l'histoire, dans la personne d'Abraham. On voit successivement la tribu d'Israël jusqu'à l'établissement en Égypte, la constitution du peuple dans l'esclavage, la délivrance, le séjour au désert, la conquête de Canaan, l'âge troublé des Juges, la royauté, la splendeur de David et de Salomon, la décadence et la déportation. Au milieu de ces événements extérieurs prennent place la législation, le culte, la littérature et les prophètes.

Alors surviennent les événements qui mêlent Israël aux peuples païens d'Orient et d'Occident; puis le Christ paraît, au milieu d'Israël transformé. Il faudra étudier la vie du Christ en détail, le mode de son action sur les âmes, le but qu'il poursuivait et surtout la conscience qu'il avait de lui-même, de sa relation avec Dieu et de son rôle dans l'histoire de l'humanité.

C'est là le point capital de la théologie; on ne peut y jeter de la lumière que par une étude *historique* détaillée de la vie de Jésus, et par une étude *psychologique* de l'homme régénéré. Jésus est l'homme parfaitement saint,

suscité par Dieu pour recommencer l'histoire de l'humanité mal commencée une première fois, pour remettre l'humanité sur la voie de la régénération. Il fait voir, par anticipation, dans sa propre vie le développement normal de l'humanité tout entière ; comme lui, elle doit aller à la gloire en traversant l'expiation ; elle s'unira à Christ pour reproduire dans une vie de plusieurs siècles les phases de sa vie de trente années. Jésus s'est mis sans péché dans les conditions de l'humanité pécheresse, pour lui communiquer la force de sortir du péché. Le rapport métaphysique de Jésus avec Dieu ne peut être déterminé avec quelque précision que si on part de cette étude de son rôle humain. En d'autres termes, la doctrine de la personne du Christ ne peut être traitée que dans la plus étroite connexion avec la doctrine de son œuvre [1].

Après la vie du Christ vient l'âge apostolique. La prédication des apôtres peut être considérée sous deux faces. Dans un sens, elle est le complément de l'œuvre du Christ. La mort a interrompu cette œuvre, en séparant le Christ de l'humanité et en le transportant dans la gloire. Il fallut alors que des hommes, préparés par Jésus ou choisis par Dieu, vinssent dépeindre Christ aux Juifs et aux païens, pour reproduire en eux l'effet de sa vie, de sa mort et de sa résurrection.

Dans un autre sens, l'œuvre apostolique est la première exposition de l'œuvre de Jésus. La prédication des apôtres n'a pas consisté uniquement dans des discours d'un contenu analogue à celui des Épîtres. Loin de là, les Épîtres sont adressées à des gens qui connaissaient la vie de Jésus et

[1] Voir à ce sujet les deux Études de M. Godet : Études bibliques. Nouveau Testament.

chez qui cette connaissance avait produit des expériences de la vie avec Dieu ; c'étaient sur ces expériences que les apôtres s'appuyaient pour donner une formule de l'œuvre de Jésus ou de la vie nouvelle créée dans les âmes.

Les Évangiles représentent la première face de l'œuvre apostolique ; les Épîtres représentent la seconde.

La connaissance de la pensée des Épîtres nous est indispensable, car personne n'a été mieux placé que les apôtres et leurs compagnons pour donner les éléments d'une théorie du christianisme ; ils ont été sous l'action directe du Christ et de son esprit. Aussi la lecture de leurs écrits éveille-t-elle dans les âmes, déjà mises en communion avec Dieu, une vue plus nette et plus étendue de l'œuvre de Christ et du plan de Dieu. Mais il faut aller au delà d'une lecture cursive et atteindre la pensée même de l'écrivain dans son enchaînement logique. Autrement nous ne nous emparerons pas de tout le profit que nous pourrions retirer de ces écrits. Pour cela il faut placer ces écrits dans leur milieu, éclairer beaucoup d'images par la connaissance des usages et des locutions antiques. C'est à cette condition que les Épîtres pourront être traduites non-seulement en termes modernes, mais en idées modernes. N'oublions pas que si Paul avait à écrire aujourd'hui à des Églises naissantes de l'Europe occidentale, il ne leur adresserait pas exactement les mêmes paroles qu'aux Corinthiens et aux Galates du Ier siècle.

Il va sans dire que nous ne prétendons pas avoir donné un programme complet de la science du christianisme en quelques pages ; nous avons voulu seulement jeter un coup d'œil sur le champ ouvert devant l'esprit qui veut étudier le christianisme. On voudra bien ne pas oublier que ce travail a pour but de poser les conditions dans lesquelles

le christianisme sera étudié avec succès, et non de résoudre les questions qui s'y rattachent. Nous désirons bien plutôt arriver à les bien poser ; ceux qui y réussiront rendront à la théologie un service inappréciable.

CONCLUSION

Avant de terminer, jetons un regard en arrière et résumons en quelques mots le résultat de notre travail ; à défaut d'arguments heureux, nous donnerons au moins une pensée qui mériterait, nous en avons la conviction, d'être mieux défendue et de faire des progrès.

Tout système de dogmatique est un effort que fait l'esprit humain pour répondre à des questions qui s'élèvent spontanément en lui. Pourquoi ces questions ? Parce que nous n'arrivons pas à saisir l'unité des phénomènes que nous percevons ; de là la question des questions, celle du principe de toutes choses. En outre, nous répartissons les phénomènes en un certain nombre de groupes, fondés sur des caractères analogues, mais nous n'avons pas toujours une vue claire du principe particulier de chacun de ces groupes, non plus que du lien qui rattache ces groupes les uns aux autres. De là, d'autres questions moins élevées, mais nombreuses et pressantes.

Le chrétien sait que Dieu est le principe de tout ce qui existe ; il a donc en Dieu la solution de toutes les questions possibles, ou plutôt il sait que Dieu explique tout, mais il ne tient pas encore cette solution parce qu'il ne possède pas Dieu complétement ; et surtout il n'a pas encore la ré-

ponse aux questions de détail qui ne sont qu'en relation indirecte avec le principe premier. Nous ne parlons pas ici d'une foule de questions purement scientifiques, mais des problèmes qui concernent la destinée de l'homme, comme le mal, la douleur, le salut. L'esprit humain doit, dans sa condition actuelle, les discuter et presser leur solution tout en s'efforçant d'approcher toujours plus de Dieu par l'amour.

Si l'homme n'était qu'une intelligence, il ferait de la science et non de la dogmatique ; mais il y a en lui un cœur et une volonté ; ces facultés exigent que les questions même insuffisamment étudiées reçoivent une solution, provisoire si l'on veut, mais affirmative. De là est née la dogmatique, qui veut donner une réponse complète à cette question générale : Qu'est-ce que le christianisme ? Emportée par la certitude d'intuition qui s'appelle la foi, elle marche avec assurance et prête à tous les résultats de son travail intellectuel la solidité de son principe premier, Dieu. Or il est impossible que cette solidité soit le partage de tout l'édifice, et les plus grands esprits sont exposés ainsi à de graves illusions. Après eux l'esprit humain continue son travail minutieux et lent ; la foi baisse aussi et l'appui qu'elle prêtait aux théories scientifiques leur est enlevé ; leurs défauts deviennent visibles ; des hommes médiocres, inférieurs en tous points aux créateurs, sont capables de mettre le doigt sur de grosses erreurs qui avaient échappé à ceux-ci.

Il arrive un moment où une dogmatique a vieilli, les solutions hâtives ne suffisent plus à l'état des esprits ; l'Église éprouve alors un véritable malaise qu'on cherche souvent à guérir par un retour à la vieille dogmatique. Un tel remède est impuissant ; car une grande dogmatique

ne règne que parce qu'elle est supportée par une grande foi; pour rendre la vie à une dogmatique affaiblie, il faut reproduire la foi, et si on parvient à rendre à la foi une vigueur nouvelle, cette foi produira d'elle-même une nouvelle dogmatique. On peut dire, sans intention d'épigramme, que la dogmatique est un ensemble de réponses à des questions imparfaitement posées, insuffisamment étudiées et groupées avec peine autour d'une unité souvent artificielle. En faut-il conclure qu'elle doit disparaître ? Nous ne le croyons pas ; ainsi que nous venons de le dire, l'homme a besoin de conclusions, il faut pour vivre avoir une certaine conception, peut-être très-incomplète, de la vie et de ses conditions ; et il y aura toujours dans les grandes époques des esprits vigoureux qui donneront des systèmes dogmatiques d'une valeur considérable. Mais il importe qu'on ne croie pas que cette valeur est absolue et qu'on s'attache à entretenir la vie religieuse, plutôt qu'à faire régner sur le papier des doctrines officielles. Dans les époques qui, comme la nôtre, ne sont pas créatrices dans l'ordre religieux, il faut faire de la science patiente et circonspecte. Qu'est ce que la science ? C'est l'étude des faits et des idées, l'observation et l'analyse faites pour étendre toujours plus le champ du connu. Elle jette peu à peu dans le domaine commun des connaissances qui améliorent l'instruction générale et c'est sur la base de la science que s'élèvent successivement les constructions dogmatiques.

Le système de Calvin reposait sur une base d'expérience solide et mettait en relief sur plus d'un point la méthode scientifique, mais Calvin n'avait pas conscience de cette méthode et de son point de départ, il a trop cédé à des préoccupations pratiques qui limitaient son coup d'œil. Bien des efforts ont été faits pour fonder une théologie bi-

blique du point de vue historique, et une morale chrétienne descriptive; il est temps de réunir ces fragments, en dégageant la méthode qui les régit tous, pour donner un plein essor à la science calme et sûre.

On le pourra quand on se sera bien persuadé que le christianisme est un fait qu'il faut étudier en lui-même, c'est-à-dire dans les chrétiens, dans l'homme régénéré. En même temps, on deviendra plus adroit pour coopérer à la grande œuvre de l'éducation, on appropriera mieux les moyens au but qu'on poursuit, on mettra la doctrine philosophique et la science raisonnée dans l'École, en renonçant à s'en servir pour tous les âges. On comprendra la valeur, pour les esprits cultivés, d'une théorie de la vie et d'une vue systématique de l'activité de Dieu dans l'histoire pour la régénération de l'humanité, et on mettra tous ses efforts à gagner tous les hommes au royaume de Dieu par ce même amour qui fit venir le Christ sur la terre.

Nous avons voulu mettre la main à cette œuvre, tout en montrant qu'elle est dans l'esprit de l'Évangile et de la Réformation. Avons-nous su nous faire comprendre ? réussirons-nous à éclairer quelques esprits ? Nous n'osons pas nous en flatter, mais nous pouvons affirmer que nous avons travaillé à notre propre édification et au progrès de notre conception du christianisme. Il nous sera permis de finir en empruntant encore une fois une parole au grand apôtre qui porta en Europe la connaissance de l'Évangile : « Ce « n'est pas que j'aie déjà saisi le prix ou que je sois déjà « arrivé à la perfection; mais je le poursuis tâchant de le « saisir, parce que j'ai été saisi moi-même par Christ. »

THÈSES

I

La méthode appropriée à la science du christianisme est celle qui est commandée par la nature du christianisme et par la nature de l'esprit humain. — Elle a pour point de départ un fait de conscience, la certitude que donne la régénération. — Cette certitude a pour objet la relation d'amour établie entre l'homme et Dieu par la régénération.

II

L'étude de ce fait indique trois branches de la science du christianisme :

1° La spéculation qui fait connaître l'Être spirituel absolu, auteur de la régénération.

2° L'anthropologie qui fait connaître l'homme, sujet de la régénération.

3° L'histoire de l'activité de Dieu dans l'humanité qui fait connaître l'œuvre historique de Dieu pour la régénération.

III

L'Institution chrétienne offre les éléments de la méthode scientifique ; mais ils sont voilés par des préoccupations pratiques et notamment par le désir de donner aux affirmations une base visible dans l'Écriture.

IV

Quand on parle de l'autorité de l'Écriture, il faut distinguer son rôle dans la *science*, de son rôle dans l'*éducation*. Dans la science, l'Écriture a l'autorité du fait vrai qu'elle raconte, l'œuvre de Dieu pour la régénération de l'humanité. Dans l'éducation, elle a en outre l'autorité d'un livre écrit par des hommes qui ont été, par excellence, les objets, les témoins et les instruments de cette œuvre.

Ni l'une, ni l'autre n'est une autorité au sens propre.

V

L'homme régénéré est un homme qui vit avec Dieu dans la relation normale d'amour réciproque.

VI

Le péché est l'état de l'homme qui n'aime pas Dieu par-dessus tout. — Les caractères de la vie de l'homme pécheur sont la culpabilité, la souffrance et l'incertitude.

VII

L'homme qui n'aime pas Dieu n'a pas la conscience de sa relation avec Dieu; privé de la conscience de sa relation avec Dieu, il ne peut avoir la pleine conscience de lui-même.

VIII

L'homme est régénéré en reprenant conscience de l'amour de Dieu pour lui. C'est le sentiment de sa dépendance absolue qui lui fera désirer et saisir l'amour de Dieu.

IX

La régénération de l'humanité, préparée par l'activité de Dieu que raconte l'Ancien Testament, s'achève dans chaque âme par la connaissance du Christ et l'union avec le Christ.

X

L'œuvre du Christ n'opère la régénération d'un individu que si elle trouve en lui l'expérience de sa dépendance. — La réfor-

mation du XVIme siècle a pu s'accomplir, parce qu'un travail de plusieurs siècles avait fait faire cette expérience à beaucoup d'âmes.

XI

La Réformation du XVIme siècle est dans son essence le rétablissement de la relation d'amour entre Dieu et l'homme dans un certain nombre d'âmes. Les doctrines et les institutions qui datent de cette époque sont des produits de ce phénomène, et non ce phénomène lui-même.

XII

Les chrétiens ont deux tâches solidaires, mais distinctes, l'*éducation* et la *science*. Par l'éducation, ils doivent travailler à la régénération des individus; par la science, ils doivent décrire les rapports de l'homme avec Dieu, révélés par le fait de la régénération. — Ces deux tâches sont confondues dans la dogmatique au préjudice de l'une et de l'autre.

La Faculté de Théologie, chargée par le règlement de l'Université d'examiner la présente thèse, en autorise l'impression, sans prétendre par là exprimer d'opinion sur les propositions qui y sont énoncées.

Le Doyen de la Faculté,

H. OLTRAMARE, P^{r}, P^{fr}.

Genève, 26 juillet 1875.

TABLE DES MATIÈRES